Filosofía feminista

Intervenciones

Dinora Hernández López

Coordinadora



Universidad de Guadalajara

Filosofía feminista

Intervenciones


Humanidades

Filosofía feminista

Intervenciones

Dinora Hernández López
Coordinadora

Universidad de Guadalajara
2024

Esta publicación fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos.

FIL
Filosofía feminista: Intervenciones/ Dinora Hernández López, Coordinadora
Primera edición 2024
Zapopan, Jalisco: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial.
ISBN 978-607-581-351-6
1.- Teoría feminista – América Latina.
2.- Teoría feminista – México.
2.- Feminismo – América Latina.
3.- Feminismo – México.
4.- Mujeres – Condiciones sociales - América Latina.
5.- Mujeres – Condiciones sociales - México.
6.- Violencia en las mujeres.
7.- Derechos de la mujer – Historia.
8.- Patriarcado.
9.- Derechos de los animales.
1.- Relaciones hombre – animal.
I.- Hernández López, Dinora, coordinadora.
II.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial.

Primera edición, 2024

Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades
Unidad de Apoyo Editorial
José Parres Arias 150
San José del Bajío
45132, Zapopan, Jalisco, México

ISBN 978-607-581-352-3

Fotografías de portada: Lucía Castañeda Garma.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Estudio introductorio. La filosofía feminista en México y América Latina

Dinora Hernández López

Transitamos por un momento en el que el interés de la sociedad por los temas relacionados con la condición de las mujeres y las disidencias sexo-genéricas ha adquirido un innegable realce. Este hecho se ha hecho notar en la expansión y fortalecimiento del movimiento social feminista, así como en el impulso adquirido por las investigaciones que buscan explicar fenómenos como la violencia, inequidad, injusticia y otras formas de agravio contra las mujeres y las personas por fuera del binarismo de género y la heteronorma. Este creciente interés ha impactado todas las dimensiones de la sociedad, incluyendo al sistema educativo y las instituciones universitarias nacionales e internacionales, las cuales han entrado en los últimos años en procesos de expansión y fortalecimiento de la investigación y formación en los estudios de género, la teoría y filosofía feministas, hecho que se ha reflejado en eventos académicos como seminarios, encuentros, congresos y coloquios.

Trazos de una historia reciente

El pensamiento feminista, por lo menos en occidente, aparece con un tratado que tiene una alta carga filosófica: la *Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft, alegato contra las inconsistencias patriarcales de la filosofía de Jean Jacques Rousseau. En América Latina contamos, ya en la colonia, con el protofeminismo de Sor Juana Inés de la Cruz. A lo largo de toda la historia del feminismo es notoria la participación de las filósofas. No obstante, la evidencia de estos hechos, el cultivo y reconocimiento de la filosofía feminista

ha tenido una presencia marginal o inexistente en la mayoría de las instituciones de educación superior en México y Latinoamérica. Veamos algunos trazos de su historia que proporcionan una imagen aproximada de lo anteriormente dicho.

Al igual que en otras partes del mundo, en México y el resto de América Latina el feminismo institucionalizado emerge en los años setenta de manera paralela a la preocupación de los organismos internacionales por incorporar a las mujeres al trabajo asalariado; en este sentido, es sintomática la proclamación de la ONU de la década de las mujeres (1975-1985), evento que derivó en normativas y programas sociales para fomentar la participación más plena de este sector en la vida social. En esta coyuntura aparecen los Estudios de mujeres y más tarde los Estudios de género que se convierten en tendencia a partir de los años noventa, enfocados en canalizar la multiplicidad de experiencias de las mujeres, así como en comprender su construcción de género a partir de las ciencias naturales y sociales. En su mayoría, los Estudios sobre las mujeres, feministas y de género surgieron o fueron cercanos a instituciones dedicadas a las ciencias sociales (De Vallescar Palanca, 2005).

La filosofía feminista en América Latina aparece lentamente durante el siglo pasado y se instala definitivamente en los años ochenta, bajo el influjo de las olas del feminismo y la filosofía feminista continental y anglosajona, pero hay que decir que cuenta con algunos antecedentes que son indicios de acercamientos importantes entre filosofía y feminismo. Su despliegue comienza en el periodo de la colonia con la escritora y filósofa mexicana Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), quien ya denunciaba, en vida y obra, los efectos perniciosos de la cultura patriarcal. En el siglo XIX, la francesa Flora Tristán (1803-1844) dejó la impronta del socialismo utópico y el feminismo en Perú. Además, de acuerdo con De Vallescar Palanca (2005), debido a la influencia de obras que abordaban cuestiones sobre las mujeres como *Sexo y Carácter (Geschlecht und Charakter)* de Otto Weiniger (1903) y *Cultura femenina (Weibliche Kultur)* de Georg Simmel (1911), algunos filósofos e intelectuales latinoamericanos reflexionaron en torno a la condición de las mujeres; tal fue el caso del uruguayo Carlos Vaz Ferreira en *Sobre feminismo* (1918). Asimismo, como señala esta mismo estudiosa (De Vallescar Palanca, 2005), las filósofas y escritoras transterradas fueron un motor para la reflexión de las mujeres en América Latina, algunas de ellas eran

catedráticas en universidades del continente y publicaron obra, de este grupo destacan María Zambrano (1904-1991), María de Maeztu Whitney (1882-1948) y Rosa Chacel (1898-1994).

En el siglo XX sobresale la figura de Rosario Castellanos, cuya obra literaria y ensayística está profundamente imbuida de una crítica filosófica de la cultura patriarcal, en esta línea son paradigmáticos *Ciudad Real*, *El eterno femenino* y *Sobre cultura femenina*. A partir de los setenta, en lo que podríamos ver como la etapa contemporánea de la filosofía feminista en nuestra región, cabe nombrar a Gloria M. Comensaña, española radicada en Venezuela que indagó en cuestiones como la alienación femenina, la violencia y la alteridad desde el existencialismo y el materialismo dialéctico, en libros como *Filosofía. Feminismo y cambio social* y *Mujer, poder y violencia*. En México, Griselda Gutiérrez Castañeda ha abordado temas de feminismo desde el horizonte de la filosofía política, interesándose por el movimiento social de las mujeres, la cuestión de la praxis y el sujeto político con una perspectiva de género, de su obra destacan los libros *La constitución del sujeto de la política. Discurso político y producción simbólica* y *Ensayos sobre feminismo, política y filosofía*.

Sería una gran falta no hablar del importante papel de Graciela Hierro para el impulso de la filosofía feminista en nuestro país. En los que respecta a sus tareas de indagación filosófica, estas estuvieron centradas en el desarrollo de una perspectiva ética y educativa, cuyo foco es una crítica de la situación de las mujeres vista en circunstancia. Hierro reflexiona a partir de un *corpus* filosófico amplio en el que figuran el utilitarismo y la filosofía de Michel Foucault. De su extensa producción cabe destacar *Ética y Feminismo* y *La ética del placer*. La filósofa mexicana también desarrolló una intensa tarea de incorporación y reconocimiento de la filosofía feminista al interior de la Universidad Autónoma de México con la fundación de la Asociación Filosófica Feminista de México y dirección, la primera, del PUEG (Programa Universitario de Estudios de Género). Hierro fue, además, figura clave de eventos académicos y redes de trabajo nacionales e internacionales que son sintomáticos de la instalación de la filosofía feminista en la academia mexicana y de otras latitudes en nuestro continente.

Ofelia Schutte (1994) señala que en enero de 1988 se produjo la primera Conferencia de Feminismo y Filosofía en Latinoamérica, auspiciada por la

UNAM y para la cual fue medular el trabajo de Graciela Hierro, quien en 1979 había organizado el primer panel sobre feminismo en el Congreso Nacional de Filosofía (Schutte, 2010, p. 401). A esta le siguió la Conferencia Internacional en Feminismo Filosófico, llevada a cabo en la ciudad de Buenos aires en noviembre de 1989 con la participación destacada de la Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía AAMEF, institución en la que sobresalen las figuras de las filósofas Diana Maffia y Clara Kuschnir. Además, Schutte (1994) afirma que las ponencias que resultaron del encuentro fueron publicadas en la importante revista Hypatia en dos bloques: uno dedicado a las perspectivas feministas de la historia de la filosofía y el otro al análisis feminista de la relación entre género y poder. En el rubro de las publicaciones en las que se ha difundido la filosofía feminista, vemos que durante la década de los noventa se consolidaron proyectos como Debate feminista (México), Estudios feministas (Brasil), Isis Internacional (Chile) y Feminaria e Hiparquia (Argentina).

La filosofía feminista experimentó una fase de maduración en Europa y los Estados Unidos en los años noventa. De acuerdo con Alison M. Jaggar e Iris Marion Young (2000), para ese momento la disciplina había dado frutos en un cuestionamiento profundo de los paradigmas centrales de la filosofía. Además, estas autoras (Jaggar y Young 2000) señalan que la tesitura de las indagaciones en este campo inicialmente se circunscribían al uso de las herramientas filosóficas existentes para emprender investigaciones feministas, pero paulatinamente las filósofas dieron origen a las propias, revolucionado algunas áreas del pensamiento filosófico a través de líneas como el poshumanismo y las concepciones sobre la materialidad y los afectos, además de innovar en áreas como la política del cuerpo y la relación lenguaje y poder, y crear líneas como la ética feminista y la epistemología feminista. De modo que la filosofía feminista ha entrado desde hace mucho tiempo en una fase de normalización, adquiriendo existencia por derecho propio.

En Latinoamérica, la filosofía feminista ha incorporado estas discusiones y estrategias, pero también ha contribuido a dar origen a vertientes como el feminismo decolonial y los feminismos comunitarios, y entrado en un diálogo tenso y productivo con los feminismos de Abya Yala y el pensamiento afrolatinoamericano. En América Latina existe hoy en día un amplio repertorio de investiga-

ciones en todos los campos del pensamiento filosófico que están nutridas con las particularidades de lo que inquieta en esta región, menciono solo algunos de sus temas: familia, maternidad, autonomía corporal, comunidad, liberación, disputa política feminista, utopía, relación entre teoría y práctica feministas, configuraciones del poder patriarcal y sus actores específicos en la región y, recientemente, la violencia contra las mujeres, particularmente en sus despliegues feminicidas. Además, muchos de estos temas son pensados a partir de la mirada interseccional en la que se entrecruzan género, clase y raza, así como desde las vinculaciones entre colonialismo, neocolonialismo y género.

Es importante señalar que también ha surgido una historiografía enfocada en el devenir de la filosofía feminista de la que es distintivo el trabajo de Ofelia Schutte, ya referido, Francesca Gargallo (2006, 2014) y María Luisa Femenías (2007, 2021, con Schutte, 2010). Estas historias de la filosofía feminista en nuestro subcontinente se han enfocado en recoger, analizar y visibilizar los aportes de lo que puede verse ya no solamente como una filosofía feminista en y desde Latinoamérica, sino una filosofía feminista latinoamericana, puesto que aborda temas en circunstancia, desde perspectivas metodológicas y formas de expresión diversas que tienen, en buena medida, aspectos contextuales y específicos detrás. Además, es notorio que en ninguna de las circunstancias geográficas mencionadas estamos ante una filosofía purista, sino de frente a un pensamiento "contaminado" a través de la transdisciplina, no por elección, sino debido a la naturaleza misma del tema que le ocupa, el cual precisa de estrategias teórico-metodológicas múltiples y ampliadas. Este último hecho ha favorecido a la incidencia que la filosofía feminista ha tenido en el campo de los Estudios de género, feministas y de mujeres (Tapia, 2021).

En la actualidad hacer un recuento de las filósofas feministas latinoamericanas llevaría, por fortuna, muchas páginas, porque como lo señala atinadamente Francesca Gargallo (2015) en una tesis que les es extensiva y con respecto a las filósofas mexicanas: "Nadie encuentra a las filósofas, pero que las hay, las hay". Esta comunidad continúa y se extiende con el interés y compromiso que en este momento muestran las nuevas generaciones…

La filosofía feminista es un campo de fuerzas complejo, conformado de múltiples perspectivas teórico metodológicas, algunas en relaciones de tensión.

Contando con esto, es posible atraer a este texto solamente algunos rasgos de esta noción, en el entendido de que se trata de términos en disputa cuyo significado permanece abierto, estamos ante un pensamiento crítico que pone en el centro de sus tareas la comprensión de la condición histórico-social de las mujeres, los géneros y sus relaciones, enmarcándolos dentro del orden patriarcal que los ha estructurado hasta el presente, y colocando el acento en sus dimensiones ontológicas, epistemológicas, históricas, políticas, éticas y estéticas.

En conclusión, hoy en día podemos documentar, a través de las historias del pensamiento y la filosofía en clave feminista (Waithe, 1989a, 1989b, 1989c, 1989d; Amorós y de Miguel, 2021a, 2021b, 2021c; Amorós, 2000; Fricher y Hornsby, 2002), que prácticamente no hay un área del pensamiento filosófico en el que las filósofas feministas no hayan incursionado, haciendo aportaciones tanto al campo de la filosofía como al de la Teoría feminista y los Estudios de género y participado activamente de la vida académica, institucional y social.

Motivos de una ausencia

El sistema educativo es a un tiempo reflejo y ruptura de y con respecto a la sociedad de la que forma parte. La educación formal (Hernández López, 2021) es uno de los agentes de socialización centrales de una comunidad, una de las mediaciones privilegiadas entre subjetividad y estructura, puesto que por esta se filtra el sentido común prevaleciente y sus modos de justificación. De acuerdo con las teorías del currículum oculto, la escuela subjetiva tanto al nivel del currículo abierto-formal como del oculto-informal; en este último caso, se trata de las "creencias y valores transmitidos tácitamente a través de las relaciones sociales y las rutinas que caracterizan a la experiencia escolar" (Giroux, 2004, p. 70). El sistema educativo media y legitima relaciones de clase, raza y género (Apple, 2013), es un ámbito estructurado por el capitalismo-patriarcado que no ha roto por completo con las dinámicas de reproducción del pensamiento heterosexual (Wittig, 2006) y continúa formando sujetos en los roles de la división sexual del trabajo. Para la teoría de la reproducción, la escuela tiene una función socializante adaptativa que acomoda a sus miembros a los valores y cultura prevaleciente; en cambio, la pedagogía crítica señala que, simultáneamente a las dinámicas de repetición, la educación puede abrir rutas para la crítica y resisten-

cia, no promoviendo el consenso acrítico sino el disenso razonado. Este último enfoque incentiva la crítica de los procesos de subjetivación que conforman las identidades en aras de la ruptura con el *estatu quo*. En este sentido, en su tesitura política y ética, la educación tiene potencialidades de configurarse como una contrapedagogía del patriarcado-capitalismo.

Según Celia Amorós (1991), el logos característico del pensamiento filosófico ha sido la *razón patriarcal*. Se trata de un modelo de racionalidad que refleja y reproduce la ideología de la relación de poder entre hombres y mujeres, incidiendo en la histórica exclusión y ausencia de estas de la historia de la filosofía. Siguiendo a Geneviève Fraisse (1991), podemos ver que estamos ante una idea de la razón filosófica reforzada por una imagen de las mujeres que naturaliza la diferencia asimétrica de los sexos, a un tiempo que la legitima, y cuya consecuencia ha sido contribuir a su representación como seres disminuidos en sus capacidades racionales.

Estas dos causas, externas –estructurales– e internas, hacen sentido cuando vemos la incorporación escasa de la filosofía elaborada por mujeres al *corpus* filosófico, el desconocimiento de las filósofas que han hecho contribuciones a lo largo de su historia, en aquellos casos en que se las alcanza a notar, el menosprecio de sus ideas y, en ocasiones, la franca renuencia a la filosofía feminista. Esto último llama poderosamente la atención puesto que, como lo he señalado previamente, la filosofía feminista se ha consolidado y adquirido carta de presentación en el circuito del pensamiento continental y anglosajón que en Latinoamérica ha sido siempre paradigma digno de seguir.

Despliegues recientes

En el transcurso de los últimos años, entre otros motivos debido al impacto del movimiento social feminista en la sociedad en general y la sensibilización ante la violencia y el feminicidio en aumento, en México la investigación y formación en filosofía feminista se ha visto favorecida. No se trata solamente de la Universidad Nacional Autónoma de México, cuyo papel para la filosofía feminista ha sido fundamental, también de instituciones del resto del país como la Universidad Benemérita de Puebla (BUAP), cuyo Centro de Estudios de Género está anclado a la Facultad de Filosofía y Letras y en los últimos años ha fortale-

cido su oferta educativa, la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), que en 2019 realizó el "Primer Coloquio de Teoría y filosofía feminista" impulsado por la filósofa feminista de amplia trayectoria Rubí de María Gómez Campos. Asimismo, la Universidad de Guanajuato recientemente lanzó un Diplomado sobre Pensamiento y Filosofía Feminista, y la Universidad de Guadalajara mantiene actualmente un proyecto joven, el Seminario de Filosofía Feminista (SEFIF), una red interinstitucional de investigadoras.

Además, es sintomático que espacios académicos internacionales de renombre en el ámbito filosófico, como el Congreso Iberoamericano de Filosofía, para su convocatoria 2023 haya incluido una línea de trabajo sobre el tema. El mismo año, en el Congreso Internacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México tuvo lugar un Simposio de Filosofías Feministas, asimismo, se llevó a cabo el XIX Congreso de la International Association of Women Philosophers (IAPH), "Feminismos hoy: contribuciones filosóficas contra las violencias, la discriminación y las exclusiones" en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Estos eventos son una muestra de que está dimensión de la reflexión filosófica ha conseguido irse colocando en un sitio de reconocimiento institucional en el circuito académico. Sin embargo, en la mayoría de las escuelas de filosofía nos enfrentamos a retos externos e internos. En lo interno, avanzar en la inclusión del tema en los currículos, la formalización de líneas de investigación dedicadas al tema, consolidación de los seminarios, congresos, coloquios y espacios de discusión especializados, así como de las redes de trabajo en sus distintos niveles.

En lo que respecta al entorno social, estamos ante diversos desafíos a los que se enfrenta la totalidad del movimiento feminista. En circunstancias de crisis prolongada, asistimos a la reacción de la ola conservadora y autoritaria en combinación con políticas económicas neoliberales en diverso grado. En algunos contextos esto se expresa en actitudes profundamente aversivas contra las posiciones feministas y reivindicaciones de las disidencias sexo-genéricas, notorias en la llamada "batalla cultural" y confrontación de lo que este frente denomina "ideología de género". Esta disputa por el sentido común se traduce en un ideario de defensa de la familia patriarcal, heterosexualidad, ideología de la maternidad, biologicismo y división sexual del trabajo que implica la precarización

de la producción de las mujeres, la mano de obra más barata del sur global. Finalmente, es necesario enfatizar que en circunstancias de prolongación e intensificación de la violencia contra las mujeres y disidencias sexo-genéricas, se vuelve imperativo contribuir al conocimiento y esclarecimiento de esta forma de barbarie contemporánea, así como a interrumpir la frialdad que impide la conmoción requerida para activar políticamente contra una forma de vida que ha aprendido a convivir con el horror.

Acerca de este libro

El libro reúne un conjunto de trabajos que reflejan el modo en que las herramientas teórico-metodológicas y crítico-reflexivas de la filosofía permean el trabajo de investigación, pero sin asumirse acríticamente, puesto que se trata de un distanciamiento de las lecturas canónicas del pensamiento filosófico y cuestionamiento de su configuración dominada por la mirada masculina. Cómo a través de esta reapropiación crítico-reflexiva y situada el feminismo trasgrede la *razón patriarcal*, pero, al mismo tiempo, la filosofía permite interpelarlo, relativizando la idea de que para pensar basta con la sola teoría feminista y/o de que en los feminismos nada hay que pueda cuestionarse y replantearse. Simultáneamente, la manera como, en el mismo tenor crítico-reflexivo se interviene, desde los distintos horizontes de la filosofía feminista, el pensamiento y las prácticas sociales que organizan la dominación y violencia patriarcales.

El libro se propone, además, dar muestra de un posicionamiento reflexivo sobre la relación entre experiencia y teoría, que cuestiona los extremos del teoricismo y antintelectualismo, tomando distancia de posiciones unilaterales y, por el contrario, abordando las relaciones y tensiones entre ambas, rompiendo con su falsa dicotomía y problematizando sus supuestos esencialistas y jerarquizantes. De este modo, se apuesta más bien por una reflexión en la que el pensamiento y la sensibilidad comunican, puesto que, partiendo de la experiencia, es también capaz de acercarla al concepto.

Finalmente, la publicación se perfila como una aportación al reconocimiento del trabajo, en sentido pleno y enfático, de las mujeres que nos dedicamos al pensamiento filosófico, se trata de interpelar a un quehacer humano y cultura teórica históricamente dominada por varones y hasta apenas hace pocas décadas

comenzada a ocupar a contrapelo por mujeres. En este sentido, aboga por la relevancia del reconocimiento y visibilización del trabajo de las mujeres filósofas y, particularmente, de quienes nos dedicamos a la filosofía feminista.

El último objetivo del libro es contribuir a dar a conocer el trabajo de investigación en proceso de las autoras, parte de las cuales conformamos el Seminario de Filosofía Feminista (SEFIF), red interinstitucional en la que se inscribe este proyecto. La idea es mostrar cómo en este se ha articulado la reflexión filosófica con el pensamiento feminista para dar cuenta de la condición de las mujeres en sus dimensiones políticas, éticas, estéticas, epistemológicas, históricas, etc. El texto recorre temas como los afectos y sus asociaciones con la dimensión política y ética; la violencia contra las mujeres, especialmente el feminicidio, analizada en su estructuración social, desde los entornos de insensibilidad que la posibilitan y a partir de sus negaciones de la justicia; la relación entre violencia contra las mujeres y violencia contra los animales no humanos, la reflexión feminista en torno a los vínculos entre subjetividad femenina, cuerpo, territorio y arte; una lectura del romanticismo que desmitifica su apropiación a través de la categoría de "misoginia romántica" y una propuesta de análisis argumental de la disputa entre íntimos que está permeada por los prejuicios de género y el discurso del amor romántico.

Cecilia Macón, en "Feminismos, derechas radicales y giro afectivo. Exploraciones contemporáneas acerca de una determinación problemática", analiza el uso estratégico de los afectos y emociones por parte de los nuevos radicalismos de derecha, así como la manera en que el trabajo del feminismo con la dimensión afectiva supone una desactivación de sus usos ideológicos y apuesta política por su transformación emancipadora. Con este objetivo, la autora recorre momentos importantes de la historia y discusiones del giro afectivo.

En "El amor como problema de la filosofía y del feminismo", Cristina Castellano nos propone una reflexión que recorre momentos importantes del pensamiento filosófico y la teoría feminista sobre un tema clave de las reflexiones acerca de las relaciones de género y subjetividad de las mujeres. La intención última de Castellano es invitarnos a analizar la tensa relación que el feminismo ha tenido con algunos afectos y emociones, al no haber conseguido desvincular-

los de sus asociaciones patriarcales, lo cual supone un recorte para la experiencia femenina.

Dinora Hernández López, en "Feminismo crítico-negativo. Apuntes sobre violencia feminicida a partir de la crítica de la escisión del valor", busca apuntalar algunos elementos que contribuyan a la crítica de la violencia contra las mujeres, en especial en su vertiente feminicida. Con este objetivo, examina las tesis centrales del feminismo marxista y las disputas al interior de la *crítica de la economía política feminista* a fin de destacar las aportaciones de la *crítica de la escisión del valor*, con esta plataforma y a partir de un *feminismo crítico-negativo* analiza la violencia de género fulminante contra las mujeres.

En "Ciudad Juárez: violencia neoliberal y la posibilidad de renunciar a la indolencia", Liliana García Rodríguez pone en relación la violencia neoliberal en México con los relatos de Ursula K. Le Guin. A través del abordaje de la literatura fantástica de Le Guin, la autora nos propone un entramado de reflexiones que se proponen hacer visible cómo esta violencia, en sus despliegues feminicidas, funda un orden de los sensible soportado por la indiferencia e insensibilidad ante el dolor de los demás.

Carolina de Jesús Cordero Estrada, en "De la injusticia: sobre su impacto en las mujeres y en las otredades precarizadas", realiza un examen de las formas de dominación sobre el cuerpo de las mujeres con especial énfasis en el caso del feminicidio. La autora analiza estas formas de poder valorando la justicia a través de sus negaciones, los fenómenos de injusticia que distribuyen y hacen visibles los cuerpos legitimados para recibirla, distinguiéndolos de aquellos que quedan excluidos de este derecho.

"Po-ética animal en Abya Yala: voces de mujeres mayas y sufrimiento de las-os perras-os en la obra de Briceida Cuevas Cob", de Georgina Aimé Tapia González, es un texto en el que se examinan los elementos de una ética animal en la poesía de Briceida Cuevas Cob, una pensadora indígena en la que intersecan aspectos de su cosmovisión indígena y preocupaciones políticas por mejorar la condición de las mujeres, en una crítica de los aspectos opresivos de las costumbres comunitarias y cuestionamiento de la realidad de la violencia infringida contra las perras criollas.

En “Crítica al patriarcado capitalista: esbozo para un ecozoocialismo”, Hilda Nely Lucano Ramírez propone una lectura paralela entre la historia de la guerra contra las mujeres y la de la guerra contra los animales no humanos. Con este cometido, la autora se adentra en momentos importantes del devenir de estas formas simultáneas de violencia para proponer la idea de un ecozoocialismo que sea capaz de hacerle frente a la sociedad capitalista y patriarcal.

Raquel Mercado Salas, en “Lo grotesco como subversión carnavalesca, trauma y juego profundo en el desajuste visual del engendramiento-maternidad. El materialismo feminista de Rosi Braidotti”, se pregunta por la asociación entre monstruosidad y cuerpos femeninos, feminizados o animalizados, que evidencia la tensión entre lo normalizado y lo marginal. Con este propósito crítico en mente, la autora analiza la obra de filósofas feministas como Rosi Braidotti y Julia Kristeva, al encuentro de las subjetividades femeninas y feministas que se hacen presentes en el arte.

En “La práctica filosófica y el arte hecho y pensado por mujeres, rutas sensibles para encontrarnos”, María Isabel Cabrera Manuel nos propone transitar por una “muestra de motivos” acerca de una filosofía situada en territorio y cuerpo determinados. Asumiendo el quehacer de la filosofía feminista en su pluralidad y multiplicación de diferencias, y en tensión con sus haceres academicistas y patriarcales, la autora lleva a cabo un conjunto de reflexiones sobre el arte encarnado realizado por mujeres.

Danivir Kent, en “Cuerpo, territorio y subjetividad: claves *o’odham* para el pensamiento feminista”, se adentra en la comprensión de las relaciones entre cuerpo y territorio, retomando los testimonios reunidos por Ruth Underhill en la *Biografía de una mujer pápago* (1935) y distintos registros sobre las nuevas formas de violencia y opresión que padecen, entre otros, el pueblo *o’odham.* Con esta intención, la autora se enfoca en la relación *ethos-hábitus* y los influjos de los roles de género predominantes para pensar en formas de subjetividad marcadas por el nomadismo.

En “El ideal femenino de libertad y equidad en el primer romanticismo o el falso mito de la misoginia romántica”, Virginia López Domínguez confronta la lectura de algunas versiones del feminismo español acerca del romanticismo y la acuñación del término “misoginia romántica”. Se trata de profundizar en la

historia de este periodo a fin de desmitificar dichas interpretaciones y mostrar los fundamentos de la idea legada por el romanticismo acerca de la equidad entre los sexos-géneros.

María Christiansen, en "Cartografías del conflicto. Silencio y Argumentación entre aliados íntimos", con la premisa de que nuestra vida sucede al interior de *atmósferas argumentales*, analiza vínculos interpersonales en casos de conflicto y negociación. La autora dimensiona la incidencia de los prejuicios de género que induce el entorno patriarcal y su influjo en la ideología del amor romántico, cuestión que limita la emergencia de las mujeres como sujetos epistémicos.

El libro que ponemos en sus manos es una muestra de la multiplicidad temática que preocupa a la filosofía feminista, los diversos acercamientos metodológicos con los que se emprende su quehacer, así como las formas de expresión que dan cuenta de una heterogeneidad de miradas. No se propone únicamente abonar a la esfera del conocimiento, sino también contribuir a la memoria de las filósofas y filósofas feministas y, con este propósito, aportar a hacerle justicia al valor que su pensamiento posee para la comprensión de nuestra realidad.

Referencias

Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal.* Barcelona: Anthropos.

Amorós, C. y De Miguel, A. (2021a). *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*. De la Ilustración al segundo sexo. 1. España: Minerva Ediciones.

___ (2021b). *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*. Del feminismo liberal a la posmodernidad. 2. España: Minerva Ediciones.

___ (2021c). *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*. De los debates sobre el género al multiculturalismo. 3. España: Minerva Ediciones.

Apple, M. W. (2013). Creando educación democrática en tiempos neoliberales y neoconservadores. En *Praxis Educativa*. Vol. XVII. Núm. 1 y 2. Enero-diciembre, pp. 27-35.

De Vallescar Palanca, D. (2005). El impacto del género en la filosofía latinoamericana. *Utopía Y Praxis Latinoamericana, 10*(31). Recuperado a partir de https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2722

Femenías, M. L. (2021). Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria. Buenos Aires: Lea.
Femenías, M. L. y Oliver, A. A. (2007). *Feminist Philosophy in Latin America and Spain*, Amsterdam. New York: Rodopi.
Fricher, M. y Hornsby, J. (2002). *Feminismo y filosofía. Un compendio*, Barcelona: Idea Book.
Fraisse, G. (1991). *La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Madrid: Cátedra.
Gargallo, F. (2015, 3 de marzo). Las filósofas mexicanas: que las hay, las hay. *Francesca gargallo. La calle es de quien la camina, las fronteras son asesinas blog*. Https://francescagargallo.wordpress.com/2015/07/03/las-filosofas-mexicanas-que-las-hay-las-hay/
___ (2014). Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.
___ (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. México: UACM.
Giroux, H. (2004). *Teoría y resistencia en educación*. México: Siglo Veintiuno Editores.
Hernández López, D. (2022). *Educación Superior en México, Neoliberalismo y Patriarcado*. Ciudad de México: Torres y Asociados.
Jaggar, A. M. Young, I. M. (2000). Introduction a *A Companion to Feminist Philosophy.* Estados Unidos de Norteamérica: Blackwell Publishing.
Schutte, O. (1994). Philosophical Feminism in Latin America and Spain: An Introduction. *Hypatia*, *9*(1), 142–146. Http://www.jstor.org/stable/3810440
Schutte, O. y Femenías, M. L. (2010). Feminist Philosophy. En Nuccetelli, S., Schutte, O. y Bueno, O. (Ed.). *A Companion to Latin American Philosophy.* Singapur: Blackwell Publishing, pp. 397-411.
Tapia, A. (2021). Introducción. Filósofas, teoría feminista y estudios de género. En *Tras las huellas de Antígona*. Colima: Universidad de Colima.
Amorós, C. (2000). *Feminismo y filosofía*. Madrid: Síntesis.
Waithe, M. E. (1989a). *A History of Women Philosophers. Volume 1*. Ancient Women Philosophers. 600 B.C. - 500 A.D. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

___ (1989b). *A History of Women Philosophers. Volume 2.* Medieval, Renaissance and Enlightenment Women Philosophers, 500-1600. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

___ (1989d). *A History of Women Philosophers. Volume 3.* Modern Women Philosophers, 1600-1900. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

___ (1989c). *A History of Women Philosophers. Volume 4.* Contemporary Women Philosophers, 1900-today. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Wittig, M. (2006). El pensamiento heterosexual. En *El pensamiento heterosexual y otros ensayos.* Editorial Egales, pp. 42-57.

Feminismos, derechas radicales y giro afectivo. Exploraciones contemporáneas acerca de una determinación problemática

Cecilia Macón

Giro afectivo y advertencias feministas

La masividad lograda recientemente por los movimientos de la nueva derecha radical en distintas partes del mundo constituye, sin dudas, uno de los temas centrales con los que intentan lidiar hoy la filosofía política y las ciencias sociales. Los éxitos electorales de Donald Trump en Estados Unidos, de Viktor Orbán en Hungría, de Javier Milei en Argentina, de Giorgia Meloni en Italia, de Geert Wilders en Países Bajos, de Benjamín Netanhayu en Israel y de Nayib Bukele en El Salvador, junto al importante crecimiento de partidos de extrema derecha como Vox en España, Reform UK en Reino Unido, Alternative für Deutschland en Alemania, Rassemblement National en Francia y el Partido Republicano en Chile refieren a un fenómeno que, aunque se exprese de modo diferente en cada caso, contiene varios elementos en común: la vindicación de las desigualdades, el rechazo a la inmigración, la nostalgia por valores considerados tradicionales, la defensa de la violencia estatal como recurso para instalar un orden supuestamente perdido y, en tanto elemento nodal, el antifeminismo y la transfobia militantes. De modo casi inevitable, las explicaciones del fenómeno apuntan a señalar al orden afectivo-emocional como una de sus causas: ira, hartazgo, miedo y asco son identificados como motores de la adhesión a esos movimientos hoy globales. Frecuentemente, este tipo de argumento algo simplista tiende a usar el gesto hermenéutico contenido en una interpretación burda del llamado giro afectivo como una forma de, no solo desideologizar los motivos de la adhesión, sino además de transformar el orden afectivo en una suerte de receptáculo

donde lanzar aquello que no llegamos a comprender. Sin embargo, han sido las recientes aproximaciones desde los feminismos las que han logrado ir más allá de ese mero señalamiento para aproximarse al rol de los movimientos antigénero —elemento nodal de las nuevas derechas radicales (Losiggio, 2021)— a partir de una exploración propia y sofisticada de la dimensión afectivo-emocional del fenómeno. Las siguientes páginas están dedicadas, no solo a reconstruir esta discusión, sino también a señalar que esa capacidad del feminismo se debe a que, además de constituir una perspectiva pionera en la problematización de la cuestión, lo hizo siempre señalando la necesidad de la transformación activa del orden afectivo. Es decir, atender al hecho de que configuraciones afectivas como las cisheteropatriarcales que contienen y legitiman consideraciones políticas, distan de ser naturales y deben ser transformadas. La perspectiva feminista sobre las emociones/afectos permite entonces introducir una lectura radicalmente crítica sobre la cuestión y exceder el mero señalamiento de ciertas emociones/afectos como causa.

Sabemos que, bajo el nombre de "giro afectivo", uno de los debates que en los últimos años ha recorrido con más fuerza transversalmente los ámbitos de la filosofía política, la teoría social y los estudios culturales se refiere al rol de los afectos, sentimientos o emociones en la vida pública. El recurso a las teorías de matriz spinoziana de Gilles Deleuze y a las de Henri Bergson, a la psicología de Silvan Tomkins, a tradiciones como la hobbesiana y la benjaminiana, y a argumentos propios de la filosofía de Alfred North Whitehead han sido en este marco fundamentales. A estas tradiciones se suman las reflexiones feministas y de la teoría *queer* que, desde sus respectivos inicios, problematizaron estas cuestiones de modo particularmente original y con alto impacto. Así, el llamado "giro afectivo" iniciado a fines de la década del noventa supone poner en primer plano la discusión sobre esta cuestión a la hora de dar cuenta de debates como el de la acción colectiva, la memoria, la ciudadanía, la representación estética o la esfera pública evocando distintas referencias filosóficas. Pero, sin dudas, las contribuciones de los estudios de género y de sexualidades constituyeron un eje transversal a gran parte de estas perspectivas y lograron hacer foco en algunas cuestiones conceptuales que, aún hoy, siguen resultando tan centrales como problemáticas. Es teniendo en cuenta el impacto del giro afectivo y su

productividad para el análisis de la vida pública que el objetivo de este trabajo se torna doble: por un lado recordar el modo en que las discusiones e intervenciones feministas resultaron fundacionales para la generación de este giro e hicieron foco en problemas acarreados más tarde por ciertas versiones de esta perspectiva; por el otro, explorar la interpretación del giro afectivo generada en los últimos años por los propios feminismos en relación con una pregunta hoy central: ¿cómo lidiar con el uso reaccionario, antiigualitario y antifeminista de las pasiones/emociones/afectos? Es decir, ¿qué desafíos conceptuales representa para una perspectiva feminista sobre los afectos y emociones la irrupción en la escena política de distintos países de discursos y activismos explícitamente antigénero enmarcados en movimientos de la derecha radical o posfascistas? Entiendo que este segundo eje es capaz de discutir bajo una nueva perspectiva el modo en que los feminismos problematizan cierta interpretación acrítica de la dimensión afectiva en su supuesta potencialidad política, gracias a una serie de distinciones conceptuales y premisas de trabajo que están presentes desde los inicios del movimiento.

Me interesa señalar entonces que los feminismos tematizaron la cuestión no solo de manera temprana, sino también haciendo foco en los importantes efectos políticos que pueden generar las distintas conceptualizaciones de los afectos/emociones, aun las que distan de ser emancipatorias o igualitaristas. Y que es esa misma perspectiva la que habilita la discusión sobre las llamadas pasiones o afectos reaccionarios y posfascistas que resultan encarnados por viejas y nuevas derechas.

En tren de desplegar estos objetivos el argumento se desarrolla en estas páginas a lo largo de los siguientes ejes:

a) Caracterización del giro afectivo y de uno de sus argumentos fundantes: la distinción entre afecto y emoción;
b) El modo en que los feminismos problematizaron tempranamente esta cuestión, en particular el señalamiento de las dificultades que entraña la distinción entre afecto y emoción, la contingencia del orden afectivo/emocional y la necesidad de destacar su maleabilidad.

c) A partir de los ejes anteriores y sosteniendo el argumento central de este capítulo se presenta una aproximación a la advertencia feminista acerca de los peligros de la romantización de la dimensión estrictamente afectiva y sus consecuencias sobre los movimientos antigénero y posfascistas.

Afecto/Emoción

Recordemos que el 'giro afectivo' desplegado en las últimas décadas se ocupa de desarrollar formas alternativas —o resignificaciones de teorías previas— a la hora de aproximarse a la dimensión afectiva, pasional o emocional. Si bien la filosofía ha tematizado estos ejes prácticamente desde su fundación, a partir de la transición del siglo XX al XXI se viene produciendo un intenso diálogo conceptual en torno a estas cuestiones guiado por la necesidad de discutir una serie de distinciones como la que sostiene la diferencia entre emoción y razón. Así como los desarrollos de Martha Nussbaum, Carol Gilligan o Chantal Mouffe establecieron los cimientos de una perspectiva que intentó desde siempre cuestionar las jerarquías de la dicotomía emociones/razones, los debates posteriores —iniciados por Brian Massumi y Moira Gatens a través de sus lecturas de Gilles Deleuze y de Baruch de Spinoza— intentan trascender aquella primera aproximación y profundizar una perspectiva más radical. Se suele señalar (Lara, 2013, p. 102-103) que las matrices del giro afectivo se sostienen centralmente en tres tradiciones: la de corte deleuziano —abierta por Brian Massumi—, la inspirada en la psicología de Silvan Tomkins —encarnada en los trabajos de Eve Kosofsky Sedgwick— y la que refleja el impacto de la filosofía de Alfred North Whitehead —como es el caso de Isabelle Stengers—. Sin embargo, existen autoras emblemáticas del campo de los feminismos y la teoría *queer* como Ann Cvetkovich, Sara Ahmed o Lauren Berlant que no necesariamente se enmarcan en estas matrices teóricas, sino que exploran marcos conceptuales heterogéneos que evitan sistemáticamente el recurso a la metafísica. Esta gran variedad de nodos de discusión evidencia que se trata, más que de una teoría unificada, justamente, de un giro o perspectiva novedosa volcada sobre ciertos problemas, pero además que las lecturas feministas están marcadas por la heterodoxia conceptual.

Una primera lectura de este último párrafo parecería sugerir que el rol del feminismo y de la teoría queer en este debate consistió meramente en revisar y *aggionar* ciertos presupuestos ya desplegados por teóricos varones cis. Sin embargo —y más allá del modo en que las ideas circulan y son resignificadas a través de debates e intervenciones varias— entiendo que los feminismos introdujeron la discusión desde sus inicios impulsando además la necesidad de alterar la configuración afectiva patriarcal —un mecanismo naturalizador de la opresión— para lograr sus objetivos. Es decir, que los activismos y las reflexiones feministas no solo pusieron en primer plano la discusión ya desde la primera ola del movimiento, sino que además abogaron por la necesidad de alterar el orden afectivo heterocisnormativo (Macón, 2021). Más allá de la multitud de diferencias conceptuales, los feminismos alentaron desde sus inicios pensar la esfera afectiva no solo como contingente, sino también en tanto materia de transformaciones emancipatorias. Esta necesidad de discutir la contingencia de esa dimensión afectivo/emocional llevó además a señalar el vínculo estrecho entre afecto/emoción y temporalidad (Luciano, 2007; Love, 2009), una cuestión que resulta central a la hora de generar no solo vínculos con el pasado, sino también la experiencia de futuridad.

Este posicionamiento obliga a reconstruir uno de los ejes reconocidos como centrales por el giro afectivo más ortodoxo: la distinción entre afectos y emociones; una diferencia que, si bien es sumamente relevante a nivel conceptual, a la hora del análisis de ciertos casos concretos enfrenta una serie de problemas sobre los que intentaré dar cuenta en las próximas líneas a la luz de los planteos feministas. Se ha dicho que, mientras los afectos en tanto intensidades sensoriales remiten a una dimensión no-fijada, desestructurada, no coherente y no lingüística, las emociones suponen la codificación en el lenguaje y la cultura de tales afectos (Gould, 2009, p. 20). De este modo, estrictamente hablando, los afectos representan una dimensión asociada a la experiencia corporal, muy especialmente el encuentro entre cuerpos. Esta distinción es sostenida fuertemente por Brian Massumi y sus discípulos delineando así una de las versiones del giro afectivo que asocio aquí a su ortodoxia.

En un texto fundacional como es “La autonomía del afecto” —publicado originalmente en 1995— Brian Massumi subraya justamente que el afecto —to-

mado como sinónimo de intensidad— se sostiene en una lógica y en un orden completamente distintos a los de la emoción (Massumi, 2002, p. 26-27). La idea de “autonomía” del afecto no significa aquí que el afecto sea autónomo con respecto al pensamiento, sino que siempre hay algo del afecto que se escapa al lenguaje; hay —y habrá— inevitablemente un resto del afecto que no puede —podrá— ser absorbido. Así, el afecto es extra-lingüístico, pre-subjetivo, no-significante y no-consciente y, aun cuando puede resultar domesticado por el discurso, siempre habrá un resto que se le escapa. Tal como señala Mariela Solana “el punto de Massumi es que si concebimos al cuerpo solo a partir de definiciones y significados sociales lo estamos encasillando en un lugar de un mapa cultural no solo conocido sino predecible” (2020, p. 32). La emergencia de posibilidades imprevisibles donde el cuerpo es definido por sus pasajes y procesos y donde el movimiento tiene primacía ontológica sobre la posición (Solana, 2020, p. 32) constituye el corazón de la valorización del afecto. No se trata, dice Massumi, de una instancia innata o presocial, sino de una que no puede ser captada cabalmente por los símbolos culturales (Solana, 2020, p. 33). En el caso de la emoción lo indeterminado del afecto resulta fatalmente determinado, domesticado, fosilizado. Esto no quiere decir que las emociones no alteren en algún punto los afectos, sino que “la emoción es un contenido subjetivo (…) una intensidad calificada, el punto de inserción convencional y consensuado de la intensidad en progresiones semántica y semióticamente formadas, en circuitos de acción-reacción narrables, en función y significado.” (Massumi, 2002, p. 28). Así, la emoción pertenece a un orden diferente al del afecto; su universo es el de la significación y la ideología. Para Massumi esta diferencia resulta fundamental ya que su proyecto intenta construir un vocabulario alrededor del afecto que enfrente al postestructuralismo (Massumi, 2002, p. 27) en el marco de los estudios culturales y la crítica literaria.

Es importante señalar aquí que esta distinción no implica que las emociones sean *representaciones* de los afectos, sino que son —en la caracterización massuminiana— afectos atravesados por un lenguaje que los expresa de modo inacabado. Es decir, que en un punto las emociones los fosilizan, pero también los contienen de una manera que siempre será imperfecta. Pero, ¿qué implica estrictamente en este marco que el afecto sea autónomo con respecto a la emoción?

La autonomía del afecto es "la apertura y en consecuencia la potencia hacia la novedad" (Lara, 2013, p. 103) que logra escapar al confinamiento (Massumi, 2002, p. 228). Como señala Lara, para Massumi cuando las cosas —como los cuerpos— se mueven las cosas sienten (Lara, 2013, p. 103). El afecto es el significado corpóreo que perfora la interpretación social y, algún modo, condensa un potencial transformador. En un camino similar, Patricia Ticineto Clough ve en los afectos instancias que exceden tanto el discurso como la conciencia donde el cuerpo resulta un proceso de mediación biológica que participa de la coemergencia del afecto, pero que no necesariamente es su locación principal. El cuerpo pasa aquí a ser, en un punto, un evento de conexiones al estilo de Whitehead (Lara, 2013, p. 104).

Tal como he señalado más arriba existe una tradición dentro del giro afectivo que descree de la diferencia estricta entre afecto y emoción utilizando de manera más laxa el vocabulario —e introduciendo otras palabras como *feelings* o *sensations*— y apostando al análisis crítico del modo en que las narrativas construidas alrededor de las emociones impactan sobre la experiencia colectiva —y viceversa—. En este sentido, resulta relevante destacar, por ejemplo, tanto las objeciones de Margaret Wetherell (2012) y de Eugenie Brinkema (2014) a la diferencia en sí misma, como el ingreso a la discusión de vocabularios transversales como el desplegado alrededor de las ideas de "sentimientos", "sentidos" o "sensaciones".

Así, no todas las versiones del giro afectivo están comprometidas con esta distinción. Recordemos, por ejemplo, que, según Sara Ahmed —una de las teóricas no comprometidas con el abismo abierto entre afecto y emoción— al hablar de emociones/afectos nos estamos refiriendo aquí a "aquello que une, lo que sostiene o preserva la conexión entre ideas, valores y objetos" (Ahmed 2010, p. 29). No se trata de estados psicológicos, sino de prácticas sociales y culturales (Ahmed, 2004, p. 9) capaces de producir la superficie y los límites que permiten que lo individual y lo social sea limitado. Sociales, inestables, dinámicos, paradójicos, los afectos/emociones así presentados constituyen una lógica capaz de dar cuenta del lazo social y, en tanto tales, contingentes, maleables y compleja e indisolublemente ligados a las operaciones del lenguaje.

Teniendo entonces en cuenta este debate, me gustaría indagar en el modo en que, incluso previo al ingreso de la discusión en estos términos, la filosofía feminista exploró en estas cuestiones debatiendo la mentada distinción entre afectos y emociones. Es importante señalar que para los feminismos la problematización de los afectos/emociones siempre resultó clave. Basta en este sentido recordar que desarrollos fundantes como el de Mary Wollstonecraft hicieron de esta dimensión una cuestión central (Macón, 2017). Tal como reconstruyen análisis canónicos como el de Susan Mendus (2002) el debate sobre el rol público de las emociones/afectos resultó medular para los feminismos desde sus inicios: se trató en muchos casos de objetar la encarnación de la jerarquización cisheteropatriarcal presentada a partir de la adjudicación de la esfera emocional a las mujeres y de las razones a los varones, así como la existencia de emociones supuestamente masculinas —legítimas— y supuestamente femeninas —debilitantes—. Es decir, señalar la necesidad de introducir intencionalmente alteraciones sobre esas experiencias.

En el contexto de la discusión sobre el rol de la dimensión afectiva en la constitución de las derechas radicales, me interesa señalar que la distinción entre emoción y afecto sostenida por la versión ortodoxa del giro, conlleva una serie de consecuencias que ya habían sido advertidas por las teorías feministas, fundamentalmente la imposibilidad de su transformación, pero también el supuesto errado de su carácter potencialmente emancipatorio capaz de evadir cualquier captación.

Recordemos que muchos de los reclamos que fueron conformando los inicios del movimiento —derecho a la educación, al sufragio, a la igualdad de salario— insistieron, no solo en señalar la racionalidad de las mujeres, sino también en diluir la distinción entre emociones y razones encabalgada sobre y con la opresión cisheteropatriarcal. Así, me parece pertinente indagar aquí en el modo en que distintos movimientos de mujeres autodefinidos como emancipatorios —intersectados en algunos casos con las disidencias sexuales— alteraron qué entender como estrategia política a partir de su certeza en que el orden cisheteropatriarcal se legitima a través de una configuración afectiva específica que se pretendió inapelable. Se trata de subrayar la contingencia e injusticia de una configuración afectiva, para establecer otra dispuesta para la emancipación. Es

decir, que aquella matriz que se presenta como un orden afectivo inalterable a la hora de legitimar un *statu quo* es, en realidad, una trama contingente que puede ser pensada en términos de "configuraciones afectivas". A partir de su definición en tanto "constelaciones únicas de un sitio intensivo en afectos de la vida social pensadas como nudos sostenidos en la tensión entre la transformación y la consolidación" (Slaby, 2019, p. 111), las configuraciones ponen en juego una formulación que subraya, simultáneamente, su contingencia y su productividad, algo que el feminismo advirtió tempranamente.

Es sabido que la narrativa establecida sobre el estudio de los afectos en relación con los movimientos de mujeres (Mendus, 2000; Prokhovnik, 1999) señala que los feminismos de la primera y segunda ola hicieron hincapié en la visibilización de la racionalidad de las mujeres a la hora de reclamar su emancipación civil y política, impugnando su asociación a la emocionalidad. Si bien esta última es una descripción acertada de un aspecto del movimiento, lo cierto es que la dimensión afectiva en tanto motor de la emancipación cumplió un papel central en la refiguración de lo público llevada a cabo por el feminismo desde sus inicios, muy particularmente en lo que hace al rol del cuerpo en la lucha política (Arbaiza, 2019; Macón, 2018). Sin embargo, no solo es importante hacer foco aquí en la comprensión de la necesidad de alterar ese orden afectivo señalándolo como configuración y, por ende, alterable de modo intencional, sino también advertir que los movimientos reaccionarios o posfascistas también son emocionales, afectivos y viscerales.

Lo que me interesa señalar aquí es que, desafiada la configuración afectiva cisheteropatriarcal, el movimiento puso en funcionamiento la nueva configuración como estrategia política, es de decir, como una intervención emocional que también debió ejecutar ese mismo desafío hacia lo afectivo.

Los feminismos, de hecho, necesitan de estrategias para alterar esa esfera afectiva, entre otras cosas, para evitar que el orden cisheteropatriarcal se apropie de ella para naturalizarla. Al estilo del señalamiento de Carol Pateman (1988) acerca de la ficción patriarcal de un concepto de ciudadanía universal desapasionada y sin cuerpo que contrasta con la asociación de la mujer con los cuerpos vulnerables, los feminismos siempre han demandado tanto el debate abierto sobre la dimensión afectiva como estrategias para evitar su reificación.

Efectivamente, los feminismos evitan, tanto que a los afectos se les adjudique un *status* ontológico aislado basado en una radical especificidad, como que el cuerpo sea presentado meramente en tanto un vehículo pasivo. A cambio demandan que el cuerpo sea reconocido como un eje de la subjetividad (Grosz, 1994, p. ix): es socialmente construido (Gatens y Lloyd, 1999, p. 50), pero siempre puede ser reconstruido por fuera de la norma patriarcal gracias a un impulso emancipatorio que necesita del lenguaje en alguna de sus formas. Así, el problema del afecto debe ser visto en el contexto de prácticas sociales y de relaciones de poder y más allá de todo tipo de naturalización. Es decir, atender a la construcción de un poder contrahegemónico que genere otro tipo de prácticas sociales y relaciones de poder antipatriarcales.

Teniendo en cuenta estos antecedentes donde se vislumbra el tipo de problematización sobre la cuestión introducida por la filosofía feminista, me interesa ahora desplegar el modo en que esta perspectiva está siendo utilizada por el propio movimiento para analizar el auge de la derecha radical o posfascista. Allí, creo que queda a la vista el problema político que representa la vindicación acrítica de la esfera estrictamente afectiva; una vindicación que resulta en su naturalización.

Por una educación afectivo/emocional feminista

Es teniendo en cuenta estos antecedentes que, en este tramo del trabajo, me interesa discutir el modo en que los desarrollos feministas de los últimos años en continuidad con los desarrollos anteriores han advertido que la pretensión de encontrar en el orden afectivo una instancia auténtica, pre-subjetiva, extra-lingüística, no encasillada y potencialmente emancipatoria está siendo utilizada, no para desplegar o justificar proyectos transformadores sino para otros de carácter antiigualitario y posfascista. Y es en esa encrucijada donde los feminismos ponen en funcionamiento el estudio de las emociones/afectos volviendo sobre un eje central: la necesidad de alterar la configuración afectiva patriarcal y no confiar en un orden supuestamente no captado por el discurso. Esto implica, de algún modo, como veremos, la necesidad de desarrollar una suerte de educación afectivo/emocional específicamente feminista. En particular, porque esos mismos movimientos antigénero hacen de su apelación a ese mismo orden “no

captado" no solo una justificación de sus intervenciones, sino también uno de los motores de su difusión y masificación.

El marco político que obliga a los feminismos a retomar estas discusiones en la arena pública y ya no solo en el ámbito académico es entonces el del surgimiento de las nuevas derechas también llamadas derechas radicales (Strobl, 2022) o posfascistas (Traverso, 2021) en las que la vindicación de la exhibición y circulación de la dimensión estrictamente afectiva funciona como eje de las propias intervenciones antiigualitarias. Más allá del hecho de que todos los movimientos políticos se encuentran atravesados por la dimensión afectivo-emocional y que reducir la explicación de la popularidad de las nuevas derechas a la cuestión afectiva —hay hartazgo, hay ira, hay descontento— es insuficiente, lo que me interesa subrayar aquí es el modo en que los propios adherentes y líderes de esos movimientos se justifican apelando a lo incontrolable, no captado y auténtico de los afectos convirtiendo ese gesto en un contenido político *per se*. Es decir, que construyen su identidad, pero también la justificación de sus intervenciones apelando al orden estrictamente afectivo y, en particular, al visceral refiriendo a la imposibilidad de su control y a los beneficios de la liberación de afectos que pretenden ser reglados por una cultura vista como "progresista".

El desarrollo y auge de las llamadas nuevas derechas en varias regiones del sur y del norte global ha hecho del antifeminismo y del ataque a las comunidades *queer* un eje central. La derogación de derechos que amparan la justicia reproductiva, la transfobia sistemática, la objeción de cualquier norma que pretenda intervenir en términos de paridad y el ataque a las políticas de cuidados definen gran parte de la retórica, pero también las políticas concretas llevadas a cabo por los gobiernos de Donald Trump en Estados Unidos, Javier Milei en Argentina, Georgia Meloni en Italia, Jaroslaw Kaczynski en Polonia, Viktor Orbán en Hungría y Jair Bolsonaro en Brasil. Ahora bien, ¿en qué medida esos propios movimientos se están ocupando de reorganizar la configuración afectiva cisheteropatriarcal? Y, ¿qué papel cumple en este proceso la definición del afecto como algo no captado por el lenguaje?

Intentar responder a estas preguntas obliga a un señalamiento crucial. La línea de investigación referida al giro afectivo ha sido utilizada frecuentemente para dar cuenta de movimientos políticos e intervenciones culturales de carác-

ter emancipatorio —feminismos, ambientalismo, antirracismo, activismo LGTBIQ+, justicia social—. El surgimiento de las nuevas derechas y su encarnación, por ejemplo, en términos de una perspectiva explícitamente "antigénero" (Butler, 2024) obliga a revisar el uso de ese marco conceptual a la hora de ponerlo en funcionamiento en el análisis de este movimiento político transregional.

Ahora bien, ¿cuáles son las características de estos movimientos y en qué sentido obligan a revisar críticamente la distinción entre afecto y emoción esbozada más arriba poniendo en primer plano las observaciones feministas sobre el tema?

Es importante recordar aquí que gran parte de las investigaciones recientes sobre la derecha radical han subrayado la dimensión afectivo-emocional del fenómeno a través de dos ejes centrales: la nostalgia por un pasado imaginado y la irrupción de expresiones viscerales como la rabia y el hartazgo. Así, la politóloga alemana Natasha Strobl (2022) ha indagado en la lógica misma de la constitución de las nuevas derechas señalando que uno de los ejes fundamentales de este proyecto político es, tomando como base las investigaciones de Norberto Bobbio, el antiigualitarismo conservador; la desigualdad —de raza, género, clase— es aquí entendida como constitutiva de la sociedad (Strobl, 2022, p. 12). Es decir, natural, y en tanto tal, inevitable y deseable. Uno de los ejes tensionados de las nuevas derechas según Strobl es el vínculo entre un movimiento reaccionario hacia un pasado idealizado por el que se siente nostalgia y el desarrollo de ideas utópicas ubicadas en un futuro lejano (Strobl, 2022, p. 14-15) sostenidas en una nueva sensación de seguridad (Strobl, 2022, p. 36). Es decir, la constitución de una utopía que restaura un modo reificado de la supuesta experiencia del pasado sostenida en la desigualdad. De acuerdo con Strobl, el rol central del líder, el debilitamiento de los partidos políticos y la lógica martiriológica forman parte central también de sus características.

En un trabajo sistemático dedicado al tema, Enzo Traverso (2021) se ha ocupado de discutir las características de las nuevas derechas transregionales en términos de *posfascismo* apelando a la pervivencia de la naturalización de experiencias pasadas. Se trata de un concepto que busca describir a movimientos que se han emancipado del fascismo clásico, aunque en la mayoría de los casos lo conserven como matriz (Traverso, 2021, p. 24). Implica además el desarrollo de

ideas políticamente reaccionarias y socialmente regresivas que buscan llenar el vacío dejado por la política desprovista de sentido y reducida a lo *impolítico*. En su análisis de la dimensión temporal del fenómeno, Traverso describe además el presente en términos de una crisis de hegemonía asociada a un debilitamiento de la idea de futuridad (Traverso, 2021, p. 19) que es en algún punto la del deseo. En un punto, entiendo, es el deseo de una restauración, pero de una que parte de una naturalización de experiencias y categorías pasadas capaz de sacar a la luz deseos y afectos supuestamente silenciados por el "progresismo" y la "ideología de género". De este modo, la dimensión afectiva resulta estrechamente vinculada a la gestión de un tiempo que define su utopía como una restauración ciega de un pasado imaginado.

La búsqueda por una explicación de estos fenómenos políticos en términos afectivo-emocionales ha llevado también al desarrollo de estudios de campo sistemáticos que resultan útiles a hora de desplegar el argumento central de estas páginas. Así, la socióloga franco-israelí Eva Illouz ha hecho foco en la dimensión emocional del populismo centrándose en el caso del líder israelí Benjamin Netanyahu y su partido Likud (Illouz, 2023). A través de una serie de entrevistas desarrolladas a lo largo de varios años, Illouz saca a la luz el rol que tienen el miedo, el asco, el resentimiento y el amor en el apoyo de los sectores populares a la derecha israelí estableciendo algunos puntos de comparación con su expresión en otros países. Las marcas del trauma sufrido por esos sectores a lo largo del tiempo explican, a través de la circulación y uso de esas cuatro emociones públicas clave, la lógica hipermasculinista y autoritaria sostenida en el enfrentamiento excluyente y en un cuerpo colectivo imaginario. A su trabajo de campo Illouz suma una discusión conceptual sobre las cuatro emociones clave que, según su perspectiva, permiten explicar el fenómeno en el contexto de determinados usos y circulaciones. Es la exhibición de esas emociones —no *per se,* sino en ciertos contextos— y no el orden emocional-afectivo en general aquello que bloquea la comprensión (Illouz, 2023, p. 64), la fraternidad y la responsabilidad compartida erosionando así la democracia e instalando el autoritarismo. Es, justamente, aquello que alegan lxs protagonistas en relación con las emociones involucradas lo que les permite justificar su adhesión a una derecha radical. Se trata siempre, desde la propia interpretación de lxs testimonios recogidos por

Illouz, de una exhibición desembozada de experiencias afectivas que, de algún modo, lxs exceden.

La intervención de los feminismos en esta discusión se inició dentro de los propios activismos; en particular, en el marco de la elección de Donald Trump en 2016, de Jair Bolsonaro en 2018 y de Viktor Orbán en 2010. En 2019 la revista *Signs* dedicó un número especial al vínculo entre movimientos antigénero y las nuevas derechas bajo el título "Gender and the Rise of the Right" donde se abrió la discusión sobre el lugar central que, a la manera de un significante vacío, tiene el concepto de *ideología de género* para el desarrollo de las ultra-derechas. A lo largo de esas páginas, se analiza el modo en que este movimiento global se ha ocupado de movilizar miedos y ansiedades (Graf et.al., 2019, p. 543) generadas por las reformas neoliberales y las elites progresistas. Asociados a exclusiones raciales y culturales (Graf *et.al.*, 2019, p. 544), los movimientos antigénero —núcleo central de las distintas versiones de la derecha radical— combaten aquello que perciben como un discurso moderno y afirman su nostalgia por un tiempo más pacífico y armónico (Graf *et.al.*, 2019, p. 546). Esto, a través de la hipermasculinidad (Graf *et.al.*, 2019, p. 547), pero también de una retórica supuestamente "pro-mujer" orientada a legitimar la transfobia. Según la reconstrucción desplegada a través de este dossier fundacional para la discusión, se trata del ejercicio de la resistencia a la desnaturalización (Graf *et.al.*, 2019, p. 548) instrumentado por mecanismos nostálgicos y por una emoción/afecto clave para esta discusión, como es la ansiedad presentada como una experiencia imposible de manejar o disciplinar. Es que el vínculo con la incertidumbre asociado a la ansiedad y al pánico moral (Young, 2011) evoca una emoción expectante en la que colapsa una familiaridad cotidiana y expresa "la anticipación de un evento vago y amenazante" o un sentimiento de suspenso inquieto (Ahmed, 2004, p. 124) asociado al diferimiento, la anticipación (Ngai, 2005, p. 210), y la desorientación corporal (Ngai, 2005, p. 237). Es decir, que el miedo, el pánico, la rabia o el asco se instalan como emociones respaldadas por una ansiedad asociada a una incertidumbre que intenta ser conjurada a través de la evocación de la visceralidad de ciertas emociones/afectos.

Es en esta senda que las recientes investigaciones de Clare Hemmings (2022; 2023) y Judith Butler (2024) en torno a los activismos antigénero, centrales en-

tonces para las nuevas derechas, han puesto en discusión su vínculo con la dimensión afectiva y la temporal impulsando así una discusión fructífera sobre el marco conceptual en sí mismo, además de hacer uso de las categorías del giro afectivo para discutir el fenómeno. No para explicar de manera parcial su origen, sino para señalar de modo crítico el uso de esa trama por parte de quienes se identifican con esa tradición política.

Así es como Hemmings (2021, 2022) se ha ocupado de investigar los ataques anti-género en su vínculo con perspectivas racistas y anti-inmigratorias producidos bajo el marco de, en sus términos, la ultraderecha. Uno de sus argumentos se centra en explorar la lógica afectiva de los movimientos antigénero basada en la fantasía de poder volver atrás en el tiempo y vindicar la distinción sexo/género. Siguiendo algunos desarrollos previos, su análisis del concepto de "ideología de género" como excusa para los ataques contra las feministas y los movimientos LGTBICQ+ lo señala como una suerte de tropo destinado a aglutinar la resistencia hacia políticas igualitarias y de reconocimiento de una variedad de derechos, la demanda de fronteras cerradas y la expresión de insatisfacción ante el orden global (Hemmings, 2022). El discurso antigénero se sostiene así en una fantasía utópica de la bancarrota del presente y del futuro para volver a una diferencia sexual naturalizada (Hemmings, 2022). En tren de indagar en esta cuestión Hemmings desarrolla el concepto de "ficciones afectivas" (Hemmings, 2021) donde se enviste afectivamente una idea o promesa con algo que no puede cumplir pero que conlleva a una certeza ontológica en el contexto de la incertidumbre global. Es, en los términos presentados más arriba, una puesta en juego de la ansiedad para apegarse a determinadas —e imaginadas— experiencias del pasado a través de la circulación de emociones/afectos originarios y, por ello, supuestamente más auténticos y así más legítimos.

Es retomando algunas de estas cuestiones que el reciente análisis de Judith Butler (2024) ha hecho foco en el rol del miedo como emoción pública clave a la hora de explorar la constitución de los grupos de la nueva derecha. Según su perspectiva, el género se ha transformado en una suerte de espectro para los regímenes autoritarios emergentes, las formaciones fascistas y los feminismos transexcluyentes. Se trata, justamente, de un fantasma que recoge y desplaza ansiedades y miedos de destrucción. Operando a través de reconstrucciones en-

gañosas de la teoría crítica de la raza y el pánico xenófobo sobre la inmigración, el movimiento antigénero demoniza las luchas por la igualdad, impulsa un nacionalismo agresivo y deja millones de personas vulnerables a la sujeción. La investigación butleriana sobre el tema ha delineado también una categoría particularmente relevante para el argumento de estas páginas como es la de "pasiones fascistas": una dimensión descripta por los propios activistas y propulsores de las nuevas derechas radicales como pretendidamente auténtica e incontrolable de la subjetividad, puesta en circulación sin aceptar ningún tipo de mediación. Es decir que la apelación a una instancia de visceralidad (Wilson, 2015) o de un orden afectivo que quede por fuera de la captación del lenguaje (Massumi, 2002) deviene en la justificación para este tipo de perspectiva política y no ya de estrategias emancipatorias. Allí reside, de hecho, gran parte de su éxito. No en la evocación o puesta en circulación en sí de emociones específicas, sino en la apelación a una instancia ajena a una lógica emancipatoria que se interpreta como opresora de las propias pasiones fascistas.

Así como el enlazamiento entre cuerpo/afecto/intensidad y lenguaje obliga a pensar los procesos emancipatorios, no como develamiento de un orden más auténtico anterior en términos lógicos a la constitución de la emocionalidad, sino en tanto generación de lazos nuevos entre esas dos instancias que desafíen el poder de la normatividad patriarcal, disolver la lógica antigénero de la derecha radical obliga a subrayar la dimensión política de ese lazo y a intervenir buscando, nuevamente, alterar esta nueva versión de la configuración afectiva cisheteropatriarcal. Ante la vindicación de un exceso espontáneo, auténtico y visceral de un orden supuestamente no captado por los "progresismos" y la "ideología de género", solo cabe la imposición de otra lógica de poder capaz de alterarla.

Para lograr este objetivo el rol cumplido por el lenguaje en la constitución de la esfera estrictamente emocional no debe ser considerado como uniforme ni neutral, sino que existen distintas estrategias discursivas o retóricas con efectos diferenciados para este proceso. Se trata, además, de una elección de carácter político.

Lo relevante entonces no es tanto si la ira, el asco o el hartazgo son responsables de las nuevas derechas —podrían serlo de cualquier otro movimiento político—, sino el modo en que se hace uso de esas referencias a la autenticidad,

intensidad y exceso del afecto —o de esas mismas emociones— como una instancia inmanejable que no debe ser captada por los símbolos sociales "progresistas", estableciendo así discursos antiigualitarios. Una suerte de tierra prometida del pasado que amerita infinitos martirios para así lograr su definitiva reinstauración. Sabemos, además, que ese es el pasado —pero también el presente— en el que los varones cis han alegado siempre la imposibilidad de reprimir sus afectos/emociones a la hora de justificar distintas formas de la opresión cisheteropatriarcal como, por ejemplo, la violencia sexual.

Teniendo en cuenta entonces aquellas puntualizaciones conceptuales feministas que buscaron señalar algunos de los efectos problemáticos de la distinción estricta entre afecto y emoción, creo que es posible esbozar aquí como corolario una cuestión relevante para el giro afectivo: la decisión política de alterar sin límite alguno un orden afectivo-emocional opresor que se presenta a sí mismo como liberador de la experiencia afectiva resulta en la necesidad de que el lenguaje capture ciertos "encuentros entre cuerpos". La romantización del orden afectivo *stricto sensu*, vindicada por los movimientos de la derecha radical, no resulta así más que otra versión de la configuración afectiva cisheteropatriarcal y muestra la necesidad de señalar los peligros contenidos en la distinción tajante y acrítica entre emoción y afecto. Es solo aceptando la trama compleja entre ambas instancias que es/será posible alterar, demoler e invertir esta —y otras— configuraciones afectivas realmente opresoras.

Referencias

Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotions.* Londres: Routledge.

___ (2010). *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.

Arbaiza, M. (2019). *Dones en Transició*: el feminismo como acontecimiento emocional. En: Ortega López, T. M., Aguado Higón, A. y Hernández Sandoica, E. (Eds) *Mujeres, Dones. Estudios sobre historia de las mujeres y del género.* Madrid: Cátedra.

Brinkema, E. (2014). *The Forms of Affect*. Durham: Duke University Press.

Butler, J. (2024). *Who´s afraid of gender?* Nueva York: Farrar, Straus and Giroux

Gatens, M. y Lloyd, G. (1999). *Collective Imaginings. Spinoza, Past and Present*. Londres: Routledge.

Gould, D. (2009). *Moving Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.

Graf, A., Kapur, R. y Walters, S.D. (2019) Introduction: Gender and the Rise of the Global Right *Signs: Journal of Women in Culture and Society, 14*(3), 541-560.

Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press.

Hemmings, C. (2021). Unnatural feelings. The affective life of ‘anti-gender´ mobilisations. *Radical Philosophy* 209, 27-39.

___ (2022). But I thought we´d already won that argument!: “Anti-gender” mobilizations, affect and temporality. *Feminist Studies, 48*(3), 594- 615.

Illouz, E. (2023). *La vida emocional del populismo. Cómo el miedo, el asco, el resentimiento y el amor socavan la democracia*. Buenos Aires: Katz Editores.

Lara, A. (2013). El giro afectivo. *Athenea Digital 13*(3) 101-119.

Losiggio, D. (2021). Depicting “Gender Ideology” as Affective and Arbitrary: Organized Actions Against Sexual and Gender Rights in Latin America Today, *Affect, Gender and Sexuality in Latin America*, ed. Macón, Cecilia, Solana, Mariela y Vacarezza, Nayla. Nueva York: Palgrave.

Love, H. (2009). *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History.* Cambridge: Harvard University Press.

Luciano, D. (2007). *Arranging Grief: Sacred Time and the Body in Nineteenth-Century America*. Nueva York: New York University Press.

Macón, C. (2017), Ansiedad, indignación y felicidad para la emancipación: el camino de Mary Wollstonecraft, *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*, ed. Losiggio, D. y Macón, C. Buenos Aires: Miño y Dávila.

___ (2021). *Desafiar el sentir. Feminismo, historia y rebelión*. Buenos Aires: Omnívora Editora.

Massumi, B. (2002). The Autonomy of Affect, Massumi, B. *Parables of the virtual*. Durham: Duke University Press.

Mendus, S. (2000). *Feminism and emotion: readings in moral and political philosophy.* Londres: St. Martin’s Press.

Ngai, S. (2007). *Ugly Feelings.* Cambridge: Harvard University Press.

Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Londres: Polity Press.
Prokhovnik, R. (2002). *Rational Woman. A Feminist Critique of a Dichotomy.* Londres: Routledge.
Sedgwick, E.K. (2003). *Touching Feeling.* Durham: Duke University Press.
Slaby, J. (2019). Affective Arrangements. En: Slaby, J. (ed.) *Affective Societies.* Nueva York: Palgrave.
Solana, M. (2020). Afectos y emociones: ¿una distinción útil?. Revista *Diferencia(s)* 10, 29-40.
Strobl, N. (2022). *La nueva derecha. Un análisis del conservadurismo radicalizado.* Madrid: Katz Editores.
Traverso, E. (2021). *Las nuevas caras de la derecha.* Buenos Aires: Siglo XXI.
Wetherell, M. (2012). *Affect and Emotion.* Londres: SAGE.
Wilson, E. (2015). *Gut Feminism.* Durham: Duke University Press
Young, J. (2011). El pánico moral. Sus orígenes en la resistencia, el *ressentiment* y la traducción de la fantasía en realidad. En *Delito y sociedad*, (31), Santa Fe: UNL, pp. 7-21.

El amor como problema de la filosofía y del feminismo

Cristina Castellano

Introducción

Este capítulo busca entender algunas genealogías que se han utilizado para pensar el amor en términos filosóficos y busca comprender a la vez, cómo el mismo concepto se ha trabajado en algunas autoras representativas del pensamiento feminista. Partimos de la hipótesis de que si bien, en la historia de la filosofía aprendemos a problematizar temas como el amor de la mano de las grandes plumas del pensamiento occidental, empezando por lecturas clásicas como *El Banquete* de Platón y de algunos pensamientos renacentistas y modernos que combinan literatura y más tarde psicoanálisis, no necesariamente estos acercamientos teóricos tomaron en cuenta reflexiones elaboradas por mujeres. De ahí el interés de indagar cómo se ha pensado el tema del amor desde el feminismo filosófico, es decir, cómo se piensa el amor desde lo femenino, desde lo sagrado, desde la emancipación y cuáles han sido algunas de las aportaciones teóricas relevantes que nos permiten acercarnos intelectualmente a este tema aparentemente tan clásico.

Con el fin de responder a esta problemática, primero contextualizaremos los estudios sobre el amor desde la tradición filosófica. Para ello analizamos *Los libros del Placer* de Ernesto Priani (1999) ya que su trabajo brinda un panorama erudito sobre los cambios en la concepción de la idea del amor a través del tiempo. Enseguida, revisamos las tesis sobre el amor de Geneviève Fraisse expresadas en su libro *La diferencia de los sexos* (1996) ya que los análisis de la filósofa francesa nos acercan a una despatriarcalización de la mirada filosófica

sobre el tema y nos permiten comenzar a articular la pregunta sobre el amor tomando en cuenta las posiciones feministas. La parte nodal que brinda elementos de respuesta a nuestra temática se encuentra en la discusión de las preguntas que se hacen por un lado, la escritora afro-estadounidense bell hooks en sus obras *All about love* (2000) y *Communion* (2002) así como las reflexiones de Catherine Clément y Julia Kristeva en su libro *Lo femenino y lo sagrado* (2000). Elegimos concentrarnos en las indagaciones conceptuales de estas tres autoras porque parten del mismo supuesto al afirmar que los estudios feministas sobre el amor han quedado como un tema periférico dentro de la agenda de la igualdad, y que no logramos explicarnos ni explicar a las generaciones contemporáneas, la importancia no solo de la pregunta teórica, sino también sobre su praxis. Clément, Kristeva y hooks esbozan aportaciones valiosas para pensar el amor, sus implicaciones en los cuerpos de las mujeres, su mística, su falta, su poder de emancipación. Los textos trabajados aquí nos permiten replantear discusiones teóricas que se presentan en el mundo francófono y anglosajón para versar una mirada hacia nuevas preguntas que nos permitan eventualmente, abrir otras brechas del laberinto feminista que nos concentra en las desigualdades y la violencia.

Pensamos que, la reflexión sobre el amor desde la tradición filosófica, articulada a las tesis de las filósofas feministas, nos permite entender las aristas de una pregunta que nos ha habitado durante siglos y cuya singularidad se expresa en correspondencia con la historia de las mentalidades de cada época, veamos primero cómo se comprendió el amor en los albores de la filosofía.

Amor, deseo y placer en la tradición helénica

Una de las publicaciones más reveladoras sobre el tema del amor viene de la pluma del filósofo mexicano Ernesto Priani en su obra *Los libros del Placer*. Sus tesis son el resultado de un curso extraordinario que impartió y que tomé, en el seno de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM dirigida por la maestra Juliana González en 1997. Las preguntas que se hacía Priani siguiendo las tesis de Michel Foucault y apoyado en su vasto conocimiento de la cultura griega y renacentista, le llevaron a pensar numerosos siglos de “modalidades” amorosas y maneras en las que se expresaron o concibieron los placeres del cuerpo, en este caso los placeres de la alcoba, los placeres vinculados al amor. Gracias a

este curso, empecé a preguntarme ¿Cómo podemos comprender las formas en las que se manifestó filosófica y prácticamente el amor en otras épocas históricas, y cómo esas tradiciones impactaron en la manera en las que concebimos el amor actualmente?

Para comprender las diferentes *praxis* del amor, partimos del estudio del concepto de experiencia entendido como la articulación de campos del saber, de la norma y de la subjetividad que esboza Michel Foucault en sus libros *Historia de la Sexualidad 2. El Uso de los Placeres* (2008) e *Historia de la Sexualidad 3. La inquietud de sí* (2010), en donde el filósofo francés explica cómo los sujetos se reconocen como sujetos de su propio deseo siendo atravesados a su vez por las relaciones que se mantienen entre sexualidad y moral (Priani, 1999, p. 14). Es decir, que para comprender el cómo se vivieron las experiencias amorosas en otras épocas históricas, tendríamos que comprender los imaginarios en los que estuvieron inmersas las personas, y cuáles eran las subjetividades y discursos que se manifestaban en relación a los placeres de la carne. Aquí la literatura, entendida como una elaboración subjetiva de una época determinada que traduce una subjetividad singular (Priani, 1999, p. 18), permite comprender el acercamiento histórico y filosófico sobre el amor en épocas pasadas.

Entre las subjetividades más representativas y estudiadas del mundo antiguo encontramos entonces las subjetividades aristotélicas y epicúreas. La experiencia del placer, en el mundo clásico estuvo directamente vinculada con los movimientos del alma que venían después del goce, es decir, la experiencia del placer estuvo vinculada con las emociones y, por ende, en estrecha relación ya sea con la tranquilidad o con la agitación del alma (Priani, 1999, p. 25). Recordemos que Aristóteles dedica el último capítulo de su *Ética Nicomaquea* al estudio de la felicidad, que es presentado en realidad como un tratado del placer, entendiendo éste como algo “que perfecciona los actos y por tanto la vida para cada cual, de ahí que el placer sea cosa apetecible” (Aristóteles, 1957, p. 235). El sentido aristotélico del placer está entonces vinculado a una ética o conducta que forja tanto al cuerpo como al alma, es decir al ser. De ahí que la pregunta helénica se concentre en la búsqueda de un equilibrio en el consumo del placer y de las emociones que provoca, y de ahí que las preguntas que se plantean a su alrededor

están estipuladas en términos del gasto, en donde lo que preocupa, para llevar una vida feliz es tanto el “exceso como la falta” (Priani, 1999, p. 26).

Si bien la propuesta de la ética aristotélica de las pasiones es retomada varios siglos después por autores medievales para construir una ética del amor desde la abstinencia religiosa, quienes discuten inmediatamente con las tesis filosóficas del mundo helénico son los epicúreos. Ernesto Priani explica que los epicúreos parten del mismo principio que los autores clásicos, Platón y Aristóteles, ya que, en esta corriente filosófica, los placeres son afectaciones del alma; pero para Epicuro el placer no crece en duración o intensidad, no se acumula porque los deseos físicos y su completitud son finitos, y si bien existen matices o coloraciones en sus formas, el placer sigue siendo estrictamente el mismo (1999, p. 26). De ahí que la encrucijada estribe entonces en escoger el placer más agradable para el equilibrio, la felicidad y la tranquilidad del alma, y no necesariamente el más numeroso, el más frecuente o el más frenético. Es decir, es preferible elegir el placer elegante (del lat. *eligere*) a aquel que lleva a una vida vinculada a placeres disolutos nutridos de los miedos de las mentes. De lo que se trata entonces, en las subjetividades epicúreas, es de lograr la ataraxia y la aponía, la tranquilidad y la liberación del miedo, así como la eliminación del dolor corporal, esto en una praxis de vida autónoma, acompañada de la satisfacción de los placeres y del deseo en pos de la prudencia o la sobria mesura para evitar confusiones en el alma. Esto llevaría a su vez, a combatir las falsas ilusiones y nos guiaría hacia una vida feliz puesto que la meta es aquí, el equilibrio del alma (Priani, 1999, pp. 26-31).

El amor entre las personas, bajo estas tesis, no puede ser entendido entonces como una pasión excesiva que sobrepasa los límites de los vínculos. Desde las subjetividades aristotélicas o epicúreas, ambas profundamente materialistas, para disfrutar del placer con el otro, se requiere mesura y prudencia, ya que en la inversión del gasto que se realiza en la entrega con el otro, se pone en juego el equilibrio tanto de nuestro cuerpo como de nuestra alma, condición *sine qua non* de la felicidad. Lo que entra en juego aquí finalmente, es lo que opondría a los seres sin pensamiento de los seres inteligentes según los conceptos aristotélicos; es decir, la capacidad de saber “elegir” los placeres y su cantidad en pos de la perfección de sí (Aristóteles, 1957, pp. 229 y 234), pero también el

tener la habilidad para ser a la vez el objeto que produce placer y el sujeto que lo experimenta.

Toda la corriente epicúrea que secunda, se preocupará por esta dialéctica de ser objeto y sujeto de placer, en donde la imagen comienza a cobrar una fuerza inusitada para la producción del deseo. Priani explica este matiz en las subjetividades epicúreas desde el análisis del libro IV de Lucrecio *Sobre la naturaleza de las cosas* (Priani, 1999, p. 40). En materia del amor, esta corriente explica que el deseo está unido a un "simulacro", entendido este como sensaciones que son producidas por:

> …seres animados que emiten efluvios que flotan en el aire y que son captados por las membranas del cuerpo humano —nariz, boca, oídos, ojos— que al ser menos compactas en sus estructuras, permiten que entren en el cuerpo produciendo sensaciones llamados simulacros y que tienen la particularidad de contener algo que permite evocar la imagen del objeto del cual provienen… Y el querer —deseo— siempre va precedido por una imagen… En la base de la experiencia erótica, mucho antes que tenga lugar el coito, el deseo sexual aparece unido a un simulacro (Priani, 1999, p. 42).

Desde estas teorías entendemos que amamos y deseamos a partir de las imágenes que el objeto de nuestro deseo transmite en nosotros y que son en principio sensoriales: un cuerpo, un estilo, una voz, un movimiento. Estas imágenes contenidas en efluvios transportando simulacros nos parecen agradables, nos seducen y nos incitan a la búsqueda del placer. Pero para Lucrecio y para los griegos de su época, las apariencias pueden engañar, así que el deseo provocado por simulacros puede presentarse tramposo en apariencia. Es decir, los simulacros al no ser reales sino confusamente interpretados por el sujeto que experimenta deseo, pueden llevarnos a deseos irreales. Hoy en día denominamos a este fenómeno: erotomanía.

Este tipo de epicureísmo busca no conformarse con el objeto de deseo que genera la atracción más intensa y posiblemente falsa, sino escapar de las imágenes del deseo, salir de los numerosos simulacros que nos seducen para atender, en concreto la necesidad física limitada que se tiene, lo cual implicaría simple-

mente buscar satisfacer el deseo sexual: "Lucrecio recalca que para alcanzar tal indiferencia es necesario no perder de vista, nunca, los defectos del ser amado. Tener presente, en suma, su condición de ser real y no dejarse engañar por la imagen —en suma— perseguir los deseos reales" (Priani, 1999, p. 44).

Esta perspectiva de imbricación sujeto-objeto del placer, sujeto-objeto de la mirada tramposa o real en la provocación del deseo, nos acerca a las tesis contemporáneas feministas en donde se señala el cuerpo femenino como objeto sexual y de placer exclusivo de la mirada masculina al estereotipar una cierta imagen de la mujer deseable. Estos preceptos y su crítica, se comprenderán más tarde, con la llegada de las luchas de las mujeres en el siglo XX, y sus cuestionamientos están enfocados más a la crítica de las subjetividades construidas en el siglo diecinueve y detonadas en el mundo audiovisual del siglo XX, que a aquellas subjetividades forjadas en la antigüedad. Ello, porque incluso ya en el siglo II, antes de la era común, Ovidio reconocía en su obra *El arte de amar*, la existencia del deseo femenino y explicaba que la pasión femenina era más encendida que la de los varones y más experimentada en las mujeres maduras, a pesar de ser disimulada, de estar escondida y de tener que disfrazar su deseo (Priani, 1999, p. 50).

> Añade a esto que la mujer entrada en años tiene mayor conocimiento de las labores de Venus y posee experiencia, que es lo único que hace maestros. Ellas compensan los estragos del paso de los años con refinamientos y se preocupan de no parecer viejas y según tu capricho harán el amor en mil posturas: ninguna colección de ilustraciones te ofrecerá más posiciones. Con ellas brota el placer si estímulos artificiales. Lo bonito es que comparten el placer por igual la mujer y el hombre. Aborrezco los coitos que no satisfacen al uno y al otro (Ovidio, 2022, p. 67-68).

Y sobre el placer de los amantes:

> Cuando descubras las partes que a la mujer le gusta que le toquen, que el pudor no te impida tocarlas: notarás entonces el brillo y el trémulo fulgor de sus ojos, como reverbera a menudo el sol en las cristalinas aguas. Seguirán después los ge-

midos, seguirán tiernos susurros y dulces lamentos, y palabras de pasión. Más no dejes atrás a tu dueña desplegando mayores velas ni que ella te tome la delantera en la carrera; esforzaos por llegar juntos a la meta: el placer total llega cuando hembra y varón yacen rendidos por igual. Este ha de ser el tenor de tu conducta, cuando el ocio te da libertad y el temor no hace apresurar furtiva acción; cuando pudiera resultar peligrosa la tardanza, lo mejor es encorvarse con todas las fuerzas sobre los remos y clavar las espuelas al caballo a todo golpe (Ovidio, 2022, p. 68-69).

Las subjetividades tanto en Lucrecio como en Ovidio, buscan la realización del deseo, la conquista del placer sin hablar de imbricaciones emocionales o de amor. Son textos de estrategias para amar sin comprometerse psíquicamente; son manuales del cuidado de sí, tesis que orientan un comportamiento en donde el control del placer del sujeto que desea pasa antes que la entrega ciega a las pasiones, a los amantes o a las emociones que estos provocan, ya que sabemos según lo estudiado, que estas pueden ser el fruto de un deseo pasajero inspirado de imágenes construidas o disimuladas. Las estrategias sobre cómo comportarse en el arte de amar buscan enseñar sobre el sentido del cómo hacer para que funcione una conquista, un intercambio de placeres en pos de hacerse amar y saber disfrutarlo. Son textos objetivos en donde lo primordial pasa por el amor de sí pero tomando en cuenta las ilusiones y las apariencias que produce el deseo. Por ello, de lo que se trata en el caso de Lucrecio, es de buscar la satisfacción sin aferrarse a la imagen del amante que la crea. En el caso de Ovidio, de lo que se trata es de generar un estilo gracias al dominio y el auto-conocimiento subjetivo, se trata de afinar el trabajo sobre uno mismo para generar:

(…) una forma artística de la sensibilidad… una estética de los sentidos que permita construir imágenes del artificio para seducir al otro… (así) el sentido del arte de amar es un artificio de formas de acción, dispuestas en su conjunto no sólo a normar la conducta, sino a componerla en torno a fines bien precisos: autonomía, libertad, felicidad. Predominio de placeres frente a dolores (Priani, 1999, pp. 57 y 63).

Así, en las subjetividades epicúreas surge el hedonismo, proveniente del culto a la diosa Hedoné, diosa del placer, quien nace de la unión de Eros dios del amor y de Psique, diosa del alma. El placer vinculado al amor en conexión con el alma, se restituye en la mitología griega como una expresión sagrada de una unión que estaba condenada a ser imposible. Los antiguos pensaron el amor de manera abstracta y holística: deseo, sentidos, cuerpo, alma, ética, libertad, inteligencia y artificio, independientemente de las relaciones sociales o de género en donde se presentara, aunque constatamos aquí que sí hay textos en donde se distingue ya el placer femenino del masculino. El tema de las diferencias de los sexos vinculados a las reflexiones del amor, será un tema del siglo XX y del trabajo de filósofas feministas que estudiaremos enseguida.

El amor en la diferencia sexual como problema del conocimiento

Los acercamientos sobre las percepciones del deseo, el placer y el amor que acabamos de enunciar están elaborados por autores clásicos que se posicionaron desde una perspectiva del sujeto neutro y universal que en su mayoría corresponde al sujeto varón, y sobre el cuál no necesariamente se construyeron las percepciones de los imaginarios femeninos de la época. En este sentido, la filósofa francesa Geneviève Fraisse inaugura un debate original en el primer capítulo de su libro sobre la diferencia sexual en el cual, su punto de partida es una reflexión sobre el amor. Explica que el amor siempre ha estado en el núcleo de la práctica filosófica, no solamente porque la palabra *philein* (amar) se encuentra en el corazón del quehacer de la disciplina, sino porque también el amor ha sido un filosofema, es decir, un tema de investigación científica desde los inicios del pensamiento, ya que los clásicos disertaron mucho sobre sexualidad y eros. Sin embargo, durante la Edad Media, el interés por *eros*, el amor humano, transmutó hacia *ágape*, el amor divino.

El cuestionamiento conceptual realizado por Fraisse, nos lleva a comprender que, en la historia del pensamiento filosófico, el tema del amor fue desplazado hacia el amor a dios o al amor-amistad entre los hombres, lo que permitió esquivar el tema de la diferencia sexual, tal como lo estudia Hannah Arendt en su ensayo sobre el amor en la filosofía de San Agustín (Fraisse, 1996, p. 26). Descartes también evade la pregunta sobre el amor en razón de la complejidad de su

abordaje dejando el tema al ámbito poético, pero, además, se eclipsa la cuestión de la diferencia sexual en pos de la construcción de una dualidad mente-cuerpo, de un dualismo cuerpo-espíritu en demérito de una evidente reflexión sobre el amor entre los sexos en su diferencia sexual intrínseca. (Fraisse, 1996, p. 29).

Así, el amor en su estudio tanto teórico como práctico pasó en la reflexión filosófica, a ser un problema de segundo orden. Y si bien el positivismo de Augusto Compte, trajo de nuevo el concepto dentro de su triada paradigmática y vanguardista de una época que cambiaría la forma en que hacemos ciencias sociales y humanas, con el tiempo el concepto del amor como valor también desaparecería:

> La importancia del amor en las filosofías del siglo XIX es atestiguada por la divisa de Augusto Comte: "el Amor como principio y el Orden como base; el Progreso como objetivo". Se advertirá que la posteridad hizo desaparecer el primer término, el "amor" para no conservar más que Orden y Progreso. Hay que sorprenderse de ello. El filosofema "amor" verdaderamente existe en filosofía, pero no por eso es siempre bienvenido. (Fraisse, 1996, p. 24).

En síntesis, el tema del amor en la historia de la filosofía quedó a raíz de la modernidad, en las periferias epistemológicas, así como el debate sobre la diferencia de los sexos, que, si bien se analiza en los estudios de género, no parece encontrar su lugar legítimo en la tradición filosófica. La herencia medieval que vinculó el amor a lo divino y la complejidad del estudio del concepto aunado a las reticencias existentes *vis a vis* de las mujeres en los tiempos pasados, ha hecho que no tengamos explicaciones completas o sistemáticas que nos permitan explicar claramente la función del concepto en la vida material y espiritual, en la vida física y psíquica del ser humano, de ahí que dejemos su memoria y representaciones al arte y la literatura. Estudiemos ahora cómo se ha planteado el problema del amor desde los estudios feministas.

El amor como problema del feminismo

Podríamos pensar que el tema de *eros*, al ser relegado fuera del ámbito de las preguntas fundamentales de la filosofía moderna y contemporánea, podría haber sido retomado por las filósofas. La paradoja es que, por el contrario, el intere-

sarse por el tema del amor, siendo mujer y declaradamente crítica, se volvió un tema de señalamiento negativo no solo por parte de los científicos varones, sino también por parte de las propias mujeres. Así lo explica desde su experiencia universitaria la teórica afro-estadounidense bell hooks. Nos dice que quienes históricamente siempre han estado bien posicionados para escribir, hablar, discutir y crear investigaciones legítimas sobre el amor han sido los varones. Es decir, que en arte, en filosofía, en literatura, los hombres teorizan y escriben el amor y las mujeres están del lado de las que lo practican; además cuando las mujeres escriben poesía se abocan más al tema de la muerte que al amor porque "las mujeres hablando de amor son sospechosas mientras que los hombres hablando de amor, evocan sus válidas fantasías subjetivas" (hooks, 2000, pp. XX-XXV).

> Casi todo el tiempo, el movimiento feminista no cambió la obsesión femenina con el amor, o no nos ofreció nuevos caminos para pensar el amor. Nos dijeron que podíamos ser mejores si dejábamos de pensar en el amor, si podríamos vivir nuestras vidas pensando que el amor no importaba, porque de lo contrario entraríamos en la despreciable categoría de "mujeres que aman demasiado". La ironía de todo es que por supuesto, la mayor parte de nosotras no amamos demasiado, no amamos de hecho para nada… nos dijeron que lo que estábamos era emocionalmente necesitadas, desesperadas por el reconocimiento de la pareja y de que el otro aprobara nuestro valor y que bajo la cultura patriarcal las mujeres vivíamos como esclavas en la espera de que un hombre nos liberara y nos aclamara (hooks, 2003, p. XV).

Así, el amor como problema del feminismo también quedó en las periferias, ya que no podía ser tan importante como el tema de la igualdad. Lo que es interesante es que esta reflexión provenga de una de las autoras más reconocidas por sus aportaciones teóricas a los debates interseccionales sobre el papel de la raza, la clase y el género en la dominación. Curiosamente, bell hooks reflexiona sobre el tema del amor en la madurez de su vida y en calidad de veterana del feminismo, cuestiona profunda, cultural y subjetivamente la experiencia de amar, todo ello a raíz de la experiencia compartida con otras mujeres y de un nuevo cuestionamiento sobre las maneras en las que aprendemos a amar desde la infancia.

Es evidente que no pensamos los mismos temas del feminismo a la misma edad y las preguntas que nos hacemos cambian de generación en generación, aunque persistan las mismas luchas. Si bien el tema de la igualdad, la búsqueda de una vida libre de violencia y la justicia social guían el sentido del activismo y de los estudios feministas a nivel mundial, para hooks, es en la medianía de edad, es decir, después de los cuarenta años, que las mujeres empezamos a cuestionar el sentido del amor porque es el momento en que aparecen enfermedades, cánceres de senos en una misma o en las amigas, es la etapa de la vida en las que algunas mujeres pierden esa batalla y otras la ganan, otras atraviesan divorcios, viven el síndrome del nido vacío o los duelos vinculados a la desaparición física de la madre, el padre, a veces de la pareja, de algún hijo (hooks, 2003, p. 3).

La cercanía con la pérdida, el duelo o los cambios repentinos de la vida, ya sean, biológicos (menopausias) o civiles (defunciones, separaciones, nuevas parejas) que viven las mujeres maduras, si bien se revelan como experiencias muchas veces brutales para algunas, también son entendidas como momentos de gran transformación y nuevos comienzos para todas. Esta etapa de la vida lleva en sí un cambio de paradigma de lo que somos y hemos sido, y nos perfila hacia un nuevo nosotras, porque para hooks, hoy en día envejecer es menos solemne, incluso más divertido y muchas mujeres siguen esperando que la vida siga siendo una gran aventura de la cual podemos hablar orgullosamente (hooks, 2003, p. 2). Es aquí en donde el concepto del amor, su enigma y constante persistencia tanto en la cultura popular como en las utopías literarias o artísticas, cobra nuevamente sentido porque para la teórica feminista: el amor sí importa, *love matters!* (hooks, 2003, p. XVIII).

Evocamos estas reflexiones porque nos ayudan a perfilar interrogantes feministas para entender teóricamente el amor y su praxis desde un punto de vista de género. Si para hooks, el feminismo no estuvo a la altura de las respuestas esperadas sobre el tema, la búsqueda del amor continua incluso de frente a los grandes retos de nuestra era actual, una época en donde encontramos cada vez a más personas ya sea, escépticas del amor por miedo a completarse con otra persona por miedo a la herida o para no tomar el riesgo de amar por el temor de que no funcione; o bien a otras que apuestan por un consumo inmediato del placer y del goce en la indiferencia del amor y en la negociación controlada de las emo-

ciones con personas emocionalmente indisponibles o que no buscan consolidar una inversión emocional significativa.

Lo que entendemos con estas aportaciones es que el problema del amor como problema del feminismo fue eludido en pos de un discurso sobre la emancipación: sí, somos sin duda más libres pero no tenemos un mejor acceso a un verdadero amor y muchas siguen confundidas sobre el lugar que el amor ocupa en sus vidas, y viven con miedo a afirmar que el amor es algo que les importa (hooks, 2003, p. XVI) porque además de la pérdida de la apertura emocional hacia el otro, nos perdimos también de la evolución personal y de la fuerza transformadora que exige el crecimiento espiritual que se experimenta en una unión, en una comunión amorosa y erótica. De ahí que hooks entienda la búsqueda de la comunión en el amor, como la más heroica y divina tarea y que vea en la praxis del amor, una fuerza transformadora que exige responsabilidad porque en donde hay amor no hay abuso, y en donde la ganancia subjetiva se articula cuando alcanzamos por esta vía, el conocimiento de nuestras emociones, de nuestro corazón y de nosotras mismas (hooks, 2003, p. XVIII).

La reflexión amorosa de hooks es espiritual, pero a la vez política y se vincula con las preguntas fundamentales que se harán Cathérine Clément y Julia Kristeva en su discusión sobre la búsqueda de lo femenino y lo sagrado. El análisis de estos textos me permite esbozar el espacio singular que ocupa la sexualidad femenina vinculada al amor y me ayuda a establecer algunas coordenadas teóricas que se presentan a manera de elemento de respuesta al tema de la experiencia amorosa de las mujeres que estamos interrogando aquí.

El amor y el placer sexual femenino en el espacio de lo sagrado

Clément y Kristeva explican en su obra *Lo Femenino y lo Sagrado* que el amor es un tema pendiente sobre el cuál no supimos profundizar entre mujeres, ya que la relación entre sexualidad, deseo y poder femenino fue eclipsada por la agenda de la equidad y de la igualdad que se estableció después de la Conferencia de Beijing a finales de los años noventa. Por ello, lo sagrado vinculado a la sexualidad en las mujeres, ha quedado relegado en occidente al ser un tema de poco interés en las filósofas (2000, p. 39). El formato de la discusión de ambas teóricas es epistolar y en movimiento, Clément escribe cartas a Kristeva desde África,

India, América Latina y Kristeva a su vez, responde a Clément desde París y Nueva York. Ambas van planteando los temas y van articulando un pensamiento entre dos, a cuatro manos y desde varios puntos de vista, no necesariamente fijos o situados, sino más bien un pensamiento de mujeres filósofas en desplazamiento constante, de filósofas nómadas, cosmopolitas, errantes. En las reflexiones tenemos acercamientos puntuales sobre el amor y el deseo femenino desde ámbitos psicoanalíticos, antropológicos, históricos y culturales anclados a las experiencias intelectuales de cada autora. El tono de la conversación filosófica entre ambas está animado por una búsqueda sobre el aspecto sagrado de lo femenino, mismo que vemos conectado tanto con las prácticas sexuales puramente anatómicas como con las emocionales traducidas en sensaciones vinculadas al amor.

Varias aristas se desprenden de esta conversación con el fin de situar la experiencia amorosa de las mujeres. Primero, nos explican que las mujeres están mejor situadas en la experiencia de lo sagrado, entendido no como la necesidad de protección religiosa, sino como un goce femenino de un cierto estado de divergencia, de una potencia/impotencia que devela una flaqueza o vulnerabilidad" (Clément y Kristeva, 1980, p. 39). Segundo, que lo sagrado es entendido como algo diferente de lo religioso porque lo sagrado eclipsa el tiempo y el espacio, es como una zona de trance según lo explican las mujeres africanas evocadas por la antropóloga Catherine Clément desde su experiencia en el contacto con el pasado animista africano en Senegal, así como con las mujeres afrobrasileñas, particularmente aquellas que se expresan en las ceremonias *candomblesas*. También documenta la experiencia de lo sagrado femenino con las mujeres de la India, con las mujeres de Popenguine llamadas Chachas provenientes de Dakar y con las mujeres que llegaban a París de Bretaña para trabajar como servidoras en las casas de los burgueses. El trance de lo sagrado femenino experimentado por diversas mujeres de la periferia es definido como algo transversal e internacional (Clément y Kristeva, 1980, pp. 11-17).

Así, la vinculación entre lo femenino y lo sagrado por medio de la experiencia mágica del trance en ceremonias de mujeres sanadoras de todo el mundo, se activa por medio del uso que estas mujeres "chamanas" hacen de sus propias secreciones para curar. Estas secreciones, muchas de ellas consideradas como abyectas, según el propio término del famoso ensayo de Kristeva (1980), son la

baba (cuando se escupe en las ceremonias de sanación), el sudor en los rituales de danza en donde si los sanadores son hombres, deben portar vestidos y máscaras de mujeres para lograr el efecto de curación previsto, las secreciones del cuerpo vaginal (experiencia del interior) de las mujeres y sobre todo el llamado *musc* que no es otra cosa que las glándulas o líquidos expulsados por las glándulas de los órganos sexuales de los mamíferos, que es lo que hacen posible que un perfume sea fijado, de ahí el poder y la magia de producir humores y olores particulares vinculados a la sensualidad. Finalmente, se menciona el misticismo del Himalaya, en donde el tantrismo utiliza en su parte más siniestra la orina y el excremento en su contacto con lo divino (Clément y Kristeva, 1980, p. 46).

Esta idea ya se exploró en el plano filosófico con los trabajos de Georges Bataille, quien había desarrollado el concepto de trance vinculado a lo sagrado entendido también como la anulación de sí, de la conciencia, como un acercamiento primo de la muerte, como una espiritualidad. Y el mismo Sigmund Freud había advertido en su obra *El malestar en la cultura* (2013) sobre la importancia de la pérdida del olfato en el ser humano, al punto de pensar la evolución ¨higiénica" de la especie por la distancia interpuesta entre la nariz y el suelo, práctica que nos llevó por tanto a un alejamiento de los órganos sexuales y de sus olores: "Pienso en lo que dijo Freud en *El malestar en la cultura* sobre el enderezamiento del animal de cuatro patas: cuando se pone de pie, el mono convertido en hombre pierde el olfato. Claramente sus órganos sexuales se alejan de sus narices. Sólo el coito, según Freud, devuelve al ser humano el sentido y el gusto de los humores del sexo (Clément y Kristeva, 1980, p. 31).

Partiendo de estos supuestos, es como Clément y Kristeva nos conducen a reflexionar sobre la práctica del sexo, no en su mero estado gimnástico sino en la dimensión que nos lleva al estado de trance del que han estado hablando porque, en efecto la sexualidad actualiza y devuelve en la intimidad el olor y el placer de los humores, durante el goce sexual nos alejamos de todo, y así lo sagrado es entendido como una traducción noble del erotismo: "lo sagrado es sexual" (Clément y Kristeva, 1980, p. 30).

> Lo sagrado ha sido el espacio en el que la mujer mejor ha podido dar rienda suelta tanto a la abyección como a su placer, tanto a su nada como a su gloria, queda

> la propia dinámica del desdoblamiento que hace de mí un ser irreconciliable, un ser de deseo. ¿Cómo expresar esa intensidad, esa nada, ese entusiasmo y ese sabe qué en el dossier de la paridad? (Clément y Kristeva, 1980, p. 55).

Lo sagrado en la sexualidad revela para nuestras teóricas europeas, de la mano de la experiencia africana, la relación con lo divino, el ideal de espiritualidad, la ilusión de comunión, la sensación de eternidad y de sentimiento oceánico en el sentido evocado por Freud (2013, p. 58) porque el vínculo entre la sexualidad y lo sagrado ahogaría lo humano ya sea en nuestra propia animalidad o bien en la nada. Sin embargo, lo femenino, en su dimensión de sacralidad sexual, detona el sentido, lo revela, aporta el valor de la vida como lo entiende Kristeva desde Hanna Arendt, es decir, en el sentido de *Bios* (vida para contar, biografía) y no únicamente de vida procreación o *Zoé* (vida zoológica, sin valor). El amor y el poder femenino en el espacio sagrado de la sexualidad conlleva entonces, en la experiencia, a un sentimiento cuasi místico de aquello sin límites, sin barreras, es la puerta a percepciones intensas en donde se entra aportando sentido desde nuestros deseos, nuestros goces y nuestras palabras (Clément y Kristeva, 1980, p. 23). De ahí que a la sensación póstuma al orgasmo se le denomine en francés la *petite mort*, fusión de eros y tánatos: placer, éxtasis y plenitud en donde morimos y renacemos y desde donde se revela en la entrega con el otro, el profundo vínculo amoroso de lo sagrado.

En resumen, el feminismo filosófico y antropológico de lo sagrado femenino en la praxis amorosa se entiende entonces como la puerta de acceso a lo animal, a lo natural, al sensible desplazamiento del yo en el sexo y a aquel trance inexplicable "que sucede" durante el acto amoroso. El amor y el placer sexual femenino en el espacio de lo sagrado conlleva a la experiencia de lo sublime en los cuerpos, a un corto circuito entre lo sensible y la razón.

Pero si lo sagrado es sexual ¿por qué el placer femenino ha sido la fuente del odio hacia las mujeres, por qué la sexualidad femenina se encuentra en el origen de la misoginia?

Anna Caballé en su *Breve historia de la misoginia* nos dice que el odio hacia las mujeres estriba en su supuesta debilidad, pero al mismo tiempo en su fuerza: "Cuando una mujer se vuelve demasiado fuerte, el hombre siente deseos de ma-

tarla" (2019, p. 27). Pero la sexualidad femenina expandida, también se encuentra en la base de la misoginia porque una mujer que se atreve a liberarse, a vivir plenamente su cuerpo y el gozo de sus actividades sexuales en total autonomía, no es reconocida por su evolución en lo sagrado femenino, en la realización de su libertad, sino que es muchas veces percibida como degenerada, o bien se les asocia a mujeres que a cambio de dinero pueden participar en la experiencia de intercambio sexual bajo el procedimiento puramente mecánico, poniendo el acento en el orgasmo masculino sin solicitar ni un vínculo emocional ni la más absoluta reciprocidad (Walkowitz, 1993, p. 395). Todavía en nuestros días escandaliza y estigmatiza la percepción positiva hacia la sexualidad de las mujeres, ya que va en contra del modelo dominante de madre-esposa explicado por Marcela Lagarde (2014) y porque se exenta también del modelo idealizado de la "verdadera mujer" entendida como una burguesa buena madre (Walkowitz, 1993, p. 390).

Sin duda, los filosofemas sobre el amor, el deseo, el placer femenino y su realización tanto en las luchas de la igualdad como en las apuestas de la diferencia sexual queda pendiente de examinar a profundidad, sin embargo, hemos dado aquí elementos de orientación desde reflexiones feministas en donde se pondera la comunión emocionalmente disponible de los seres y el vínculo del placer femenino con la otredad entendido como un espacio de lo sagrado.

Conclusiones

El pensamiento de las mujeres filósofas sobre el amor en términos de *eros* articulado al poder de la sexualidad sagrada de lo femenino inaugura un nuevo universo de significados, una nueva línea de pensamiento todavía en curso de exploración. Las teóricas feministas nos enseñan que hoy en día el amor puede ser un espacio emancipado, es decir, un lugar entendido sin estereotipos, que puede brindar nuevas maneras de ver y pensar el arte de amar, con esperanza y en su visión transformadora; esto es, apuntando al conocimiento de nosotras mismas, sin dominación y sin confusiones en donde claramente las nociones de cuidados incondicionales de los otros y la sumisión no forman parte del paradigma ni están empalmados con las ideas de amor sagrado y el respeto-reconocimiento de sí.

Vimos que para bell hooks “el amor importa” y no puede construirse cuando nos sentimos atadas y no libres, al contrario, el amor propio es la llave para encontrar y conocer el amor. En ese encuentro con el valor de una misma (conócete a ti misma) en esa aproximación y consideración afable de sí, es donde sentamos las bases para una vida emocionalmente disponible en la que podemos vincularnos amorosa y sagradamente con la alteridad. Es decir, será desde nuestra propia claridad, honestidad, compromiso, espiritualidad, valores, romance y sanación, desde donde podremos no solamente aparearnos de la manera más animal posible, logrando una conexión sagrada que nos llevaría al trance más allá de lo femenino/masculino, sino que, además, podremos construir vínculos con los demás y con nosotras mismas, ya no desde el miedo ni desde las coreografías amorosas cargadas de estereotipos. Estas concepciones del amor tanto en la teoría como en la praxis, conducen a proyectos amorosos singulares, en donde se eclipsan los límites, las reglas, el espacio-tiempo para acceder entonces a las puertas de la sexualidad sagrada como bien lo entendieron desde hace cientos de años las espiritualidades sexuales explicadas en el Vatsyayana y su explicación concreta en el Kama Sutra en donde se toma en cuenta, también, el placer femenino.

Así, la liberación de las mujeres y su experiencia espiritual en las prácticas sexuales apunta hoy hacia nuevos caminos para comprender no solo el amor de sí sino las uniones con los otrxs. Estos cuestionamientos nos abren hacia nuevos horizontes de investigación que quedan evocados aquí para estudios pendientes:

¿Cómo perciben las mujeres su experiencia amorosa y sexual? ¿Cómo podemos explicarnos concretamente la variedad anatómica de las mujeres y sus orgasmos femeninos? ¿Cómo la mecánica pero también la mística de las mujeres arroja al conocimiento de sí por medio del placer femenino, oceánico, amoroso y cómo esta experiencia arroja hacia nuevos cuestionamientos, emancipaciones y exploraciones de sí? Es tarea de todas intentar respondernos.

Referencias

Aristóteles (1957). *Ética Nicomáquea*. UNAM.

Caballé, A. (2019). *Breve historia de la misoginia*. Ariel.

Clément, C. & Kristeva, J. (2000). *Lo femenino y lo sagrado*. Cátedra.

Fraisse, G. (1996). *La diferencia de los sexos*. Manantial.
Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI Editores.
___ (2010). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Siglo XXI Editores.
Freud, S. (2013). *El malestar en la cultura.* Alianza editorial.
hooks, b. (2000). *All about love: New visions*. William Morrow.
___ (2003). *Communion*. William Morrow.
Kristeva, J. (1980). *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Seuil.
Lagarde, M. (2014). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Siglo XXI editores.
Ovidio (2002). *El arte de amar*. Akal.
Platón (1965). Simposio o El Banquete. En *Los Diálogos*. Porrúa, pp. 314-343.
Priani, E. (1999). *Los libros del placer*. Azul.
Saili, G. (2006). *La mujer en el Kama Sutra. El placer femenino desde el texto sagrado de Vatsyayana*. Edimat Libros.
Walkowitz, J. (1993). Sexualidades peligrosas. En *Historia de las mujeres en Occidente.* Taurus.

Feminismo crítico-negativo. Apuntes sobre violencia feminicida a partir de la crítica de la escisión del valor

Dinora Hernández López

¿Hay otros caminos por los que pueda darse la creación del yo, a través de la reocupación del mismo espacio de la devastación, acogiendo los signos de la injuria y convirtiéndolos en maneras de devenir en sujetos?
Veena Das

El objetivo principal del texto es apuntar algunos elementos que contribuyan a la crítica de la violencia contra las mujeres, particularmente, en su formato feminicida. Con esta idea en mente, elaboro una línea de pensamiento que va del feminismo marxista, pasando por los aspectos más sustanciales de las principales y más conocidas corrientes de la *crítica de la economía política feminista* para, en el marco de sus disputas, destacar las aportaciones de lo que considero su despliegue más significativo: la crítica de la escisión del valor.

El trazo tiene la intención última de plantear algunos aspectos teórico-metodológicos que, desde mi perspectiva, pueden ayudar a explicar la persistencia y los nuevos despliegues de la violencia patriarcal contra las mujeres en la sociedad del presente. En consonancia con otros de mis trabajos, parto de un supuesto que es transversal al desarrollo de la reflexión planteada y consiste en la necesidad de recuperar el pensamiento dialéctico en su formulación de dialéctica negativa. Considero que, desde este horizonte, un *feminismo crítico-negativo* tendría posibilidades de abonar a la comprensión de la violencia contemporánea contra

las mujeres. Este trabajo está enmarcado en una línea de investigación amplía que señala inquietudes continuadas, pero también rupturas que son propias de una indagación en proceso.

Crítica de la economía política feminista

En los inicios de la prolongada historia del feminismo marxista destacan nombres como los de Flora Tristan, Clara Zetkin, Alexandra Kollontai y Silvia Pankhurst. La postura revolucionaria de estas pensadores y luchadoras sociales se nutrió de una relectura de la obra de Karl Marx, Fredric Engels y otros pensadores marxistas como August Bebel, pero a partir de una reapropiación y crítica feministas. Con esta plataforma, las primeras feministas marxistas denunciaron la explotación y dominación de las mujeres a través de la crítica del trabajo, subordinación de las mujeres en la familia, el amor unilateral o no recíproco y la explotación sexual. Mediante su crítica radical estas pensadoras marxistas contribuyeron significativamente a la visibilización de las condiciones de injusticia para las mujeres en la sociedad moderno capitalista, en hechos como la doble explotación, desigualdad salarial e inequidad de las tareas domésticas y de cuidados. Asimismo, es importante resaltar que en el plano de la disputa política con sus camaradas varones, estas feministas aportaron a las reformulaciones de la idea de revolución proletaria al cuestionar sus bases androcéntricas.

A finales de los años sesenta y durante los setenta del siglo pasado, los debates sobre la reproducción social y el trabajo doméstico adquirieron un enorme realce, involucrando diferentes perspectivas teóricas y políticas. En la constelación de feministas marxistas sobresalen nombres como los de Margaret Benston, Peggy Mortony Lise Vogel en Canadá, Shulamith Firestone y Selma James en Estados Unidos, Juliet Mitchell en Inglaterra, así como María Rosa Dalla Costa y Silvia Federici en Italia. En líneas generales, se trató de una relectura de Marx con la intención de profundizar en el análisis de la situación de las mujeres y la búsqueda de respuestas ante los diferentes vacíos teóricos de la tradición. El objetivo fue abordar la relación entre producción, dimensión del valor creado por el *trabajo abstracto*, y reproducción: generación, cuidado y subjetivación de la especie que precisa del trabajo doméstico, así como de las relaciones y actividades que conciernen a la sexualidad, los afectos y emociones, y el cuerpo y su

socialización. En perspectivas más amplias, la reproducción también incluye a su sostén material asociado, como los territorios, bosques y el medio ambiente.

En esta época se vuelve prioritario entender no solo las dimensiones de la producción y reproducción, cuya relevancia para comprender cabalmente el funcionamiento de la sociedad había sido ya puesta en firme por la antropología del siglo XX que nutre el análisis materialista de Engels (1996), sino también la naturaleza de su vínculo. Evidentemente, llevar esta tarea a buen puerto tenía motivaciones no solo intelectuales sino un claro objetivo político: iluminar los caminos de una *praxis* posible que escapara al reduccionismo de la clase y la centralidad del *trabajo abstracto* para el sostenimiento del capitalismo. Considero que es justamente esta orientación del debate, que apunta hacia la lógica o racionalidad que subyace a la relación entre producción y reproducción, la que pudiéramos leer como un síntoma del tránsito del feminismo marxista clásico hacia lo que planteo como una *crítica de la economía política feminista*. Esta *crítica* (Hernández López, 2024), además de definirse por la cuestión céntrica de la relación producción-reproducción, lo hace por cuestionar la representación ahistórica de las relaciones económicas y de género, introducir la determinación del género para comprender la totalidad social, investigar sus dimensiones material, simbólica y psicológico-subjetiva, a las que concibe en un mismo plano, y repensar nociones fundamentales del marxismo como las de enajenación, cosificación, valor, plusvalor y fetichismo.

De acuerdo con las posturas de *crítica de la economía política feminista* más conocidas, es posible aprehender el vínculo producción-reproducción, *grosso modo*, a través de dos modelos. Las perspectivas duales, entre las que sobresale el planteamiento de Heidi Hartmann (1979), quien sostiene que patriarcado y capitalismo son dos sistemas diferenciados, autónomos, discernibles y con un despliegue particular, pero ambos son medulares para entender las relaciones de dominación y explotación de las mujeres, ya que, si bien están separados, resultan complementarios. El segundo es el modelo monocausal o unitario, dentro del cual destacan, actualmente, la vertiente autonomista, con Mariarosa Dalla Costa, Selma James, Leopoldina Fortunati y Silvia Federici, y la teoría de la reproducción social, con Tithi Bhattacharya, Cinzia Arruzza y Nancy Fraser como sus figuras más reconocidas. Entre estas perspectivas hay puntos en común, pero

una de sus diferencias centrales concierne al problema de si las tareas de reproducción producen o no valor (de cambio) y, por tanto, plusvalor. Sin pretender agotar planteamientos con una larga historia acumulada que involucran a un conjunto de autoras con posturas relativamente divergentes, para propósitos de este trabajo me ciño a presentar algunos rasgos mínimos, pero sustanciales, que nos permitan visualizar en qué consisten estas dos apuestas.

Las posiciones autonomistas (Varela, 2020) presentan a la sociedad como una gran fábrica, consideran que el trabajo de reproducción es creador directo de valor y plusvalor, puesto que tiene a su cargo la generación y mantenimiento de la fuerza de trabajo, de modo que la acumulación capitalista se deriva de la explotación tanto de las actividades productivas como reproductivas, en relaciones complejas y extensas, que se sintetizan en la apropiación masculina del salario femenino o *patriarcado del salario* (Federici, 2018). Ahora bien, la reproducción social se entiende en un sentido amplio, puesto que implica tanto las tareas de generación y cuidado de la especie como las actividades de subsistencia relacionadas con estas, por ejemplo: el cultivo de huertos dentro de una agricultura de autosustento. En este sentido, la explotación se traduce en extractivismo y desposesión de los procesos y productos del cuerpo y la naturaleza. Para esta vertiente, la politicidad está fincada en las resistencias y luchas de las mujeres como sujeto político central, puesto que sus cuerpos y tareas son el sustento primordial de la explotación. Las actividades reproductivas socializadas son las bases para generar espacios autogestionados, así pues, Federici (2020) plantea que "los comunes" se definen por la creación de economías autosustentadas cuya base es la lógica de las necesidades (valor de uso) y no la acumulación. Una idea de resistencia análoga es la que formula la perspectiva de la subsistencia de Maria Mies y Veronika Bennholdt-Thomsen (1999).

Por su parte, la teoría de la reproducción social intenta partir de una comprensión del capitalismo como *totalidad contradictoria dinámica* (Arruzza y Bhattacharya, 2020, p. 43). Desde este horizonte, las tareas de reproducción no generan por sí mismas valor, aunque son susceptibles de mercantilizarse y, por tanto, de entrar en el circuito del capital. Las tareas de reproducción no son creadoras directas de valor, pero sí su sostén imprescindible, producen valores de uso para el autoconsumo que no están destinados de modo inmediato

al intercambio ni gestionados de manera capitalista (Bhattacharya, 2017). La acumulación proviene de la explotación del *trabajo abstracto*, como extracción de valor y plusvalor, siendo las tareas reproductivas su "factor infraestructural" afectivo y de cuidados, en una "simbiosis y "subordinación" de la reproducción a la producción (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019, p. 44). Este "capitalismo caníbal" organiza la economía, en realidad la sociedad entera, movido por un impulso que le lleva a consumir, *instrumentalizandolas* sin pagar por ellas, sus propias condiciones de posibilidad (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019, pp. 37, 43; Fraser, 2023). La disputa política consiste en la lucha de un sujeto político diferenciado cuyo objetivo último, al que hay que acercarse "de algún modo", sería socializar todo el trabajo de reproducción social desplazando sus enclaves clásicos, la familia y "el mercado" (Arruzza y Bhattacharya, 2020, p. 67). Antes de este punto de llegada, la lucha inmediata sería por "obtener el Estado" y avanzar hacia la meta final a través de la implementación de políticas públicas, obligando, a través de la política institucional –está implícito que se trata del procedimiento democrático realmente existente– al capital a hacerse responsable de la reproducción (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019).

Las teorías unitarias, en las dos versiones presentadas, discuten entre sí y con otros enfoques críticos del capitalismo como el materialismo francés y las perspectivas de la interseccionalidad, pero no con la crítica de la escisión del valor que, a pesar de llevar más de treinta años de haber planteado una solución dialéctica del problema de la relación producción-reproducción con un alto grado de elaboración y calado crítico, parece no existir dentro de este circuito de pensamiento. Ciertamente, se trata de una teoría externa al mundo institucional académico y universitario, un desarrollo independiente y en oposición a las formas establecidas que no participa de sus lógicas, no obstante, no se rehúsa a debatir con este, como lo veremos en el desarrollo del siguiente apartado en el que me planteo exponer algunas de sus líneas principales.

Crítica de la escisión del valor

La caída de socialismo real y el fortalecimiento del capitalismo en su fase neoliberal significaron, para el feminismo, un desplazamiento de su vertiente marxista, en auge durante los años setenta, hacia el feminismo posestructuralista

y la teoría de género. Las discusiones del feminismo marxista quedaron en un segundo plano o definitivamente soterradas como efecto del desprestigio ideológico impulsado contra el socialismo real y su asociación acrítica con la teoría de Marx y buena parte del marxismo. A finales de esta década y durante los años ochenta, la ofensiva de las clases dominantes y la derrota del movimiento obrero significaron el abandono de la búsqueda por teorizar de manera integral el trabajo reproductivo y su relación con el capitalismo y el patriarcado. En décadas recientes, la crisis del capitalismo ha reposicionado al feminismo marxista y potencializado sus distintas vertientes de *crítica de la economía política*, colocándonos, nuevamente, en el plano de la discusión del vínculo entre producción y reproducción, patriarcado y capitalismo. En este horizonte destaca la teoría de la escisión del valor cuyos despliegues centrales me propongo abordar en lo que sigue.

La crítica de la escisión del valor (*Wertabspaltungskritik*), también denominada teoría del valor-escisión (*Theorie der Wert-Abspaltung*), es un aporte de Roswhita Scholz, teórica y filósofa alemana. Se trata de un planteamiento que emerge en los albores de los años noventa, impulsado por la acentuación de la crisis del capitalismo y el auge del feminismo posmoderno y la teoría de género. En el plano de la discusión de ideas, Scholz parte de las formulaciones de la crítica del valor (*Wertkritik*), pero yendo más allá de estas. La crítica del valor asume la tesis del *fetichismo de la mercancía*, llevándola a sus últimas consecuencias y replanteándola como *fetichismo del capital* (Scholz, 2020c, p. 164); categoría que comprende al capitalismo como una entidad autonomizada de sus creadores y que aparenta tener vida propia: tesis del *sujeto automático*. En el Tomo I de *El capital*, Marx (2016) señala, al respecto de la lógica que mueve al capitalismo que, en su desenvolvimiento, el capital asume las características del sujeto humano, como el poseer voluntad, mientras desubjetiva a los individuos que lo sustentan, quienes aparecen como sus "funciones" y "máscaras". Objetivamente, el *valor de cambio* que define a las mercancías es producto de la actividad social humana, del trabajo, pero en la inversión fetichista esta aparece determinada por mecanismos ciegos que están fuera de su alcance, de modo que la sociedad capitalista solo puede existir extrañada de sus creadores.

El *telos* del capital es la realización tautológica de la ganancia, esta finalidad impone la mutación permanente del dinero (D) en más dinero (D`), de este modo, la naturaleza de la producción y el imperativo de circulación de las mercancías coloca en el centro de la vida social el *valor de cambio* en detrimento del *valor de uso*. La generación incansable de valor es una meta no subjetiva, sino inmanente, objetiva, al modo de producción capitalista, por este motivo la realidad y la vida misma son determinadas por el automovimiento del dinero y su base de producción de valor que es el *trabajo abstracto*. Esta dinámica de despliegue del capitalismo (Maiso y Maura, 2014) opera como una *contradicción en proceso* entre desarrollo de los medios de producción y fuerza de trabajo (*trabajo abstracto*) originando inmanentemente las crisis. Ante este estado de cosas, para la crítica del valor, la lucha de clases y todo movimiento social contestatario en la sociedad del capital experimenta serios obstáculos para conseguir el propósito de transformación radical del mundo.

La crítica del valor surge a inicios de los años ochenta en el contexto de lo que Robert Kurz (2019), su principal representante, denominó la tercera revolución industrial: el avance de la tecnologización del trabajo y la creciente automatización de los procesos productivos que derivaron en la crisis de la sociedad del trabajo. Esta contradicción hace del *trabajo abstracto* algo obsoleto, impactando negativamente la tasa de ganancia del capital cuya fuente nutricia, "sustancia", es el valor obtenido del trabajo explotado. A fin de solventar la crisis (Jappe, 2016) y mantener el capitalismo a flote se han puesto en marcha dos dinámicas conexas: la búsqueda de ganancia a través del movimiento del capital no productivo o especulativo y el impulso del trabajo precario: *outsourcing*, subcontrataciones, empreciarización de sí, trabajo informal, clandestino, etc.

Scholz asume como punto de arranque de sus planteamientos el análisis de la matriz moderno-capitalista aportada por la crítica del valor, pero complejiza esta tarea al visibilizar sus aspectos "oscuros". Con este propósito, la filósofa alemana introduce la noción de *patriarcado productor de mercancías*. Estamos ante una constelación de relaciones y tensiones, el principio del valor-escisión, que da sentido, a su vez, a la configuración modernidad-capitalismo-patriarcado-colonialismo y que Scholz también ha abordado en sus desplazamientos recientes. En "El valor es el hombre", texto en el que se plantean las primeras

formulaciones de la crítica, publicado en alemán en el año 1992, la pensadora (Scholz, 2019) plantea que su tarea es entablar una crítica de la "totalidad social patriarcal capitalista" en la que el *trabajo abstracto*, fuente del valor, se manifiesta con su "lado oscuro", siempre presente, aunque invisibilizado. Además, Scholz sostiene que el valor-escisión es un entramado de factores materiales, simbólico-culturales y psicosociales (2020a, p. 221).

La estructuración moderna de la *escisión del valor* (Scholz, 2019) contiene la *escisión de género*, los roles en formato binario y jerarquizado. De este modo, todo lo femenino y sus características enlazadas, como la emocionalidad, afectividad y temporalidad no cuantificable de las tareas de cuidados, quedan en posición disminuida; mientras que lo masculino, como la fuerza, competitividad, éxito y emocionalidad distanciada, se coloca en un puesto más alto. La relación femenino-inferior, masculino-superior conforma, de esta manera, el "orden simbólico del patriarcado", el cual se traslapa con los factores materiales (*trabajo abstracto*-actividades domésticas y de cuidados) y psicosociales de la reproducción (Scholz, 2013). La *escisión del valor* está conformada por el valor/plusvalor fincado en el *trabajo abstracto*, asalariado y formalmente reconocido, en correlación con las actividades reproductivas, su "lado oscuro" y *escindido*, que atañen a los cuidados, tareas originadas históricamente y no reductibles ni a naturaleza ni a cultura, "El valor es la disociación y la disociación es el valor […]; se trata de dos elementos esenciales y centrales de una sola y única relación social, en sí misma contradictoria y rota, y que es necesario comprender en un mismo nivel elevado de abstracción" (Scholz, 2012, pp. 103-104). Las tareas reproductivas están diferenciadas y, por tanto, no son subsumibles sin más al concepto abstracto de trabajo. En este aspecto, Scholz (2013) destaca las reflexiones sobre el tiempo de la también feminista alemana Frigga Haug, quien ya apuntaba hacia lo irreductible de la temporalidad de la reproducción al tiempo cuantificado del *trabajo abstracto*, el cual se mide por los parámetros del rendimiento y la eficiencia.

La *escisión del valor* es una *totalidad dialéctica*, producción y reproducción son co-originarias, constitutivas y en relación de identidad y oposición. Por tanto, este principio no se puede interpretar con el modelo base-superestructura o contradicción primaria y secundaria de los que la misma Scholz concibe como

el “marxismo tradicional”. Lo que la teórica alemana plantea parece llevarnos a la idea de las constelaciones de Theodor W. Adorno (2010): entramados de nociones no sujetas a deducción lógica ni relaciones de causalidad unidireccionales (Hernández López, 2022, pp. 42-5). En este sentido, la filósofa alemana afirma que “Valor y escisión se encuentran en una relación dialéctica entre ambos. No pueden derivarse uno de otro, sino que ambos momentos se presuponen mutuamente” (Scholz, 2013, p. 48); no se derivan en uno del otro, puesto que cada uno surge del otro (Scholz, 2020c, pp. 220-1). Además, se trata de una *totalidad quebrada* o *forma quebrada* (Scholz, 2020b, pp. 89, 124), que no tiene cierre ni posibilidad de dar cuenta de la realidad entera, así pues, lo mismo que Adorno (2005), la teórica alemana nos propone una dialéctica renuente a la síntesis o conciliación, una dialéctica negativa. De igual forma, Scholz (2020, pp. 123-4) nos indica que esta totalidad es reacia a ser reducida a un solo concepto o primer principio, caracterizándose, más bien, por la mediación. La *escisión del valor* es, asimismo, una totalidad concreta que se desenvuelve en los niveles *macro*, *meso* y *micro* de la realidad social, supone un alto nivel de abstracción, aunque es susceptible de ser aprehendida en sus materializaciones particulares (Scholz, 2020b, p. 118). Finalmente se trata de un *proceso histórico dinámico* (Scholz, 2020b, p. 84) y, por tanto, no de una concreción definitiva y clausurada. Como vemos, el planteamiento de la filósofa alemana se inscribe en la crítica de la *lógica de la identidad* de Adorno (2008), por tanto, por fuera del pensamiento deductivo, formal, positivista y gobernado por el principio de no contradicción que caracteriza a la *teoría tradicional* (Horkheimer, 2008), siendo, por tal motivo, contraintuitiva para el sentido común teórico que predomina actualmente en los circuitos del pensamiento institucionalizados.

Habiendo llegado a este punto, es necesario traer a cuento algunas de las precisiones que Scholz formula alrededor de los elementos de su teoría. En primera instancia, la filósofa señala que el principio de la escisión del valor debe ser relativizado para hacerle sitio a otras formas de discriminación como el racismo, el cual debe ser analizado al mismo nivel, con esto esquiva cualquier señalamiento de reduccionismo economicista o de género (Scholz, 2020b). De igual modo, advierte (Scholz, 2020a, p. 232) que el patriarcado moderno-occidental no habrá de leerse como un principio universal unificador, puesto que el mundo

está hecho de múltiples historias, sociedades y comunidades con distinto grado de asimetría en sus relaciones, con lo cual el patriarcado adquiere múltiples caras; por tanto, aquí no caben las acusaciones de etnocentrismo o eurocentrismo. Me parece que Scholz es consciente de su lugar de enunciación y los alcances de su crítica, está hablando de las sociedades occidentales con su concepto moderno-capitalista de trabajo, representaciones binarias y jerarquizadas de los géneros, así como componentes racistas con sus particularidades. Con respecto a esto último, los desarrollos de la pensadora alemana destacan el fenómeno del antisemitismo, pero también apuntan hacia la crítica del racismo colonial (Scholz, 2020b). Finalmente, quiero insistir en la tesis de la crítica del valor de que ninguna de estas violencias, sean de clase, sexo-género o raza, pueden verse como discriminaciones de segundo orden, con lo que Scholz escapa a toda idea de primer principio yendo, además, más allá de la interseccionalidad, la cual las hace aparecer en acomodos horizontales sin tomar en cuenta que, simultáneamente, se trata de relaciones entre las partes que pueden entrar en tensión, igualmente, al carecer de una perspectiva de totalidad, dicho enfoque no explica con suficiencia por qué razón intersecan las distintas formas de dominación. Lo que podemos concebir como una dialéctica de las opresiones está en la base de la teoría de la pensadora alemana y su alejamiento de otros desarrollos feministas de las últimas décadas, a los que ve como renacimientos del marxismo de clase tradicional, tal como lo veremos al cierre de este apartado.

La emergencia y consolidación de la sociedad moderno-capitalista supuso la reconfiguración del patriarcado histórico que dio sitio al *patriarcado productor de mercancías*, pero este orden en despliegue ha experimentado una serie de modificaciones parciales. Scholz (2012) señala que durante la etapa fordista la *escisión del valor* se organizó a través de identidades de género estrictas y dicotómicas que, a su vez, representaban esferas de actuación separadas entre los sexos-géneros como la de lo público y lo privado. En este momento, el orden simbólico del género se construye, también, de manera dual, ajustándose al binarismo masculino-femenino con su correspondiente ámbito psicoafectivo, procesos de generización (masculinización y feminización) y en concordancia, en lo material, con la separación entre *trabajo abstracto* y actividades domésticas. De este modo, lo relativo al varón se asoció con la economía, política, sexuali-

dad activa, competencia; mientras que a las mujeres se las vinculó a la sexualidad pasiva, los cuidados, menor inteligencia, etc. Con estas premisas podemos entender por qué la filósofa (Scholz, 2019) sostiene que el género masculino es el "género del capitalismo", así como que "el valor es el hombre", quien personifica el modelo civilizatorio de occidente con sus cualidades de rendimiento, gasto racional del tiempo, efectividad, emocionalidad endurecida y limitación de los afectos. Esta separación se institucionaliza de múltiples maneras, siendo una de las más representativas la de la familia moderna: nuclear, de base heteronormativa, encuadre legítimo de la maternidad y espacio privilegiado de la reproducción y cuidado de la especie.

En este núcleo constitutivo y estructural de la sociedad moderno-capitalista, patriarcal y colonialista, operan cambios relativos. En lo que respecta a la posición social de las mujeres, Scholz (2020b) sostiene que han accedido desde hace mucho tiempo al mundo del trabajo asalariado y el espacio público, pero en condiciones que mantienen las diferencias asimétricas, por ejemplo, la desigualdad salarial y el techo de cristal, indicando un desplazamiento del valor-escisión. Además, la teórica alemana habla de otras dos vertientes de estas modificaciones, en circunstancias de crisis del trabajo y reconfiguración de la familia tradicional, la *escisión del valor* experimenta mudanzas. La revolución micro-electrónica, que condujo a la crisis de la sociedad del trabajo, causó cambios parciales en el capitalismo global, como ya lo hemos visto sucintamente al inicio de este apartado, pero también reacomodos en la organización moderno-patriarcal de los sexos-géneros. Para Scholz (2013), la expresión de estas mutaciones es el feminismo posmoderno o teoría *queer* que sería algo así como la consciencia teórica de las contradicciones de la crisis y no su alternativa política como parece percibirlo desde dentro.

A raíz de la crisis las mujeres entraron de modo más claro en una dinámica de "doble socialización", concepto que Scholz (2020b) extrae de Regina Becker-Schmidt, que las carga con las tareas domésticas e incentiva a transformarse en trabajadores asalariadas, desempeñándose tanto en el nivel de las diversas profesiones como en el mundo de los trabajos precarizados. Abundando en este punto, habría que añadir que este proceso ha llevado varias décadas y tiene múltiples pliegues, tal es el caso del impulso del modelo *superwoman* del que dio

cuenta el feminismo de los setenta con Betty Friedan, así como la paulatina feminización del trabajo que coloca a las mujeres en los lugares más bajos de la escala salarial y la realización de actividades no asalariadas o de subsistencia, tal como logra aprehenderlo el modelo de *domestificación* del trabajo planteado por Maria Mies (2019). Además, Scholz (s.f.) apunta hacia la diversificación reciente de los modelos de lo femenino y lo masculino que intentan ir más allá del dualismo estricto de género promoviendo comportamientos no dualistas. Ahora bien, de acuerdo con la filósofa alemana, la teoría *queer* da cuenta de estas "deconstrucciones reales", síntoma de las tensiones que caracterizan a la sociedad del presente en el plano de la configuración de los sexos-géneros y sus relaciones, esta apuesta teórica es la "reelaboración de la contradicción adaptada al capitalismo y que no rebasa su inmanencia" (Scholz, 2013, p. 57). En ese sentido, para la filósofa, el feminismo posmoderno no ha significado la reestructuración de las relaciones de género jerárquicas del dominio heterosexual, sino la adaptación a este modelo, aunque con un cambio de orientación; esto supone que hay una especie de reemplazo de sujetos en las mismas posiciones asimétricas, sus estructuras y funciones. Por tal motivo, Scholz señala, muy al margen de cualquier ideología de odio, que el feminismo posmoderno no ha sido sustancialmente favorable para la lucha de las mujeres. De acuerdo con la teórica alemana (2020b, pp. 109-110), si el fordismo precisaba de identidades rígidas, la posmodernidad las demandas flexibles, diversas, híbridas, el sujeto no binario se comprende dentro de ese circuito en el que las estructuras económica, política y cultural no han experimentado cambios radicales en el orden de la lógica y el ejercicio del poder y sus bases materiales.

Abundando en esta cuestión, sin duda es importante que las políticas institucionales y luchas por el reconocimiento hayan contribuido a la visibilización y el logro de derechos de y para las minorías sexo-genéricas. Es preciso hacer justicia a lo que ha significado la teoría y política *queer* para muchos colectivos e individuos, puesto que sus reivindicaciones les han implicado una vida más vivible, con mayor tolerancia y al amparo de algunos derechos y políticas sociales, lo cual no es menor sabiendo enfocar la lente desde sus experiencias de sufrimiento. Sin duda el tema es complejo y está lleno de tensiones. El multiculturalismo de los años noventa abrió las puertas para colocar parte de las

reivindicaciones de estos sujetos en las agendas oficiales, así como la aceptación y promoción de sus identidades y formas de vida en los circuitos de la cultura de masas, aspectos, ente otros, que han contribuido a su normalización en algunos espacios de la sociedad. Sin embargo, no hay que perder de vista que estas mismas políticas, que reconocen solo dentro de ciertos límites, en una especie de trampa del reconocimiento institucional, también han contribuido a la reproducción de una hegemonía, irónicamente, "más incluyente", de modo que algunos de estos sujetos han accedido a los espacios concentrados del poder económico, político y mediático, la cultura *mainstream*, mientras que otros, la mayor parte, se mantienen como cuerpos vulnerables, explotados, violentables y desechables, compaginando con la condición de la mayoría de las mujeres y otras personas precarizadas.

Con respecto a la politicidad del movimiento *queer* y su deconstrucción del binarismo Scholz (2013, p. 56) sostiene lo siguiente: "el problema es que aquí la caricaturización desacredita algo que en el sentido capitalista ya se ha vuelto obsoleto"; es decir, la necesidad de crear identidades flexibles en una proliferación de las diferencias cuyo impulso fundamental obedece, desde hace ya mucho tiempo, a las necesidades del capital. Considero que a lo que apunta esta crítica descarnada es a elaborar una distinción entre una diferencia, que conceptualizo como *diferencia negativa*, y que es antagónica a la propuesta identitaria del poder político, material y cultural, de aquellas diferencias que se le ciñen, lo que también he llamado en otros trabajos *diferencia administrada* (Hernández López, 2023). Estos ajustes identitarios son claros, por ejemplo, en las reestructuraciones de la familia heteronormativa que, sin perder su forma, ha dado sitio a la familia alternativa, *queer*, y en la que la diversidad se subsume al modelo nuclear, hetero, jerarquizado y de "reproducción" legítima, y sus nexos usuales con la operatividad del capitalismo como unidad de reproducción-producción y consumo (Durcke, 2015).

Estos son algunos aspectos de las disputas entre la teoría de la escisión del valor y la teoría *queer*, pero la formulación de Scholz también discute con la *crítica de la economía política feminista* en sus dos versiones monistas: autonomismo y teoría de la reproducción social. Con respecto al autonomismo, la crítica de la escisión del valor se aleja de la idea de que de la solución a la crisis con-

temporánea del capital radicaría en la vuelta a un modelo de economía solidaria, comunitaria y de círculos pequeños de relaciones afectivas, puesto que habría que pensar en una ampliación de la dialéctica entre acción y estructura que sería medular para hacerle frente al capitalismo mundializado. Además, estas experiencias de autogestión, muchas veces permiten resolver problemas inmediatos que son, en realidad, estructurales, contribuyendo sin buscarlo a la prolongación de las dinámicas opresivas y explotadoras constitutivas del capitalismo, lo cual hace problemático considerarlas realmente emancipadoras (Scholz, 2020a, p. 241). Este planteamiento tiene, además, la limitación de apelar a un otro que puede estar radicalmente separado del valor/plusvalor y mejor, sean los cuidados, la comunidad, la mujer, la naturaleza o el tercer mundo. En cambio, la *escisión del valor* es dialéctica, no puede pensarse un afuera absoluto del valor, puesto que entre este y su "lado oscuro" hay implicación mutua, como ya lo señalé previamente.

Para la crítica del valor escisión, en este papel de sujeto político otro, alternativo, cuasi heroico, y en sus tareas de reproducción históricas, las mujeres quedan en situación de "gerentes de la crisis" (2013, p. 60): una especie de romantización sobredemandante de ellas mismas y del tercer mundo que puede, además, derivar en formas invertidas de asimetría, colocando en el centro del funcionamiento del capitalismo a las periferias del mundo y una noción de proletariado extendido, que es tanto fuente de valor/plusvalor como plataforma de la lucha contra el capital. De acuerdo con Scholz (2020a, pp. 247, 248), la limitación más grande de planteamientos como los de Federici es que se mantienen en la línea del marxismo tradicional, por fuera de nociones, que para ella son claves, como la de *fetichismo*, viendo todavía en la lucha de clases el motor de la historia y leyendo la realidad como una sociedad del trabajo y no como una donde este deviene cada vez más prescindible. La filósofa alemana sostiene que, desde esta perspectiva, las clases son solo personificaciones del mecanismo del capital, de modo que la crisis no tiene detrás la caducidad del *trabajo abstracto* y operatividad del *sujeto automático,* sino la acumulación sin contradicciones inmanentes de la explotación del trabajo (producción y reproducción) y la expropiación de la naturaleza, planteamientos que responden al modelo marxista de acumulación originaria que la crítica somete a examen.

En lo que concierne a la teoría de la reproducción, he señalado que la crítica de la escisión del valor concibe la reproducción escindida del valor/plusvalor, se le opone al mismo tiempo que es su precondición, pero no es, sin más, asimilable a este; escisión no es subsunción de la reproducción al valor/plusvalor, la relación es dialéctica. En este sentido, Scholz (2020a, pp. 252 y 253) señala que la teoría de la reproducción social es una postura que, aunque intente lo opuesto, presenta el conflicto entre producción y reproducción, al igual que el racial y otros, como una "contradicción secundaria" derivada del mecanismo de acumulación del capital, el cual aparece como fundamento de la sociedad. Además, se trata de un análisis que personifica los procesos de generación de valor en aras del replanteamiento de la idea de la lucha de clases del marxismo tradicional, aunque en versión extendida, lo anterior es consecuencia de dejar de lado la noción de fetichismo y concebir la acumulación capitalista en términos subjetivos, es decir, como mero resultado del deseo de apropiación de una clase (Scholz, 2012, pp. 101-2). Se trata de un sujeto político que sintetiza las luchas de todos los afectados por el capital, cuyos ámbitos de disputa son sus contradicciones secundarias y que, por otro lado, no deja de recodarnos nociones del autonomismo como la de multitud. Además, para la filósofa alemana (Scholz, 2012, pp. 101-2) esta perspectiva, al desprenderse de la crítica del fetichismo, abre sin quererlo la puerta al "antisemistismo estructural", personificando en figuras concretas los estragos causados por los despliegues del capitalismo.

En lo que respecta a lo que pudiéramos ver como un reformismo temporalizado a través de la idea de un socialismo diferido, quisiera cerrar con algunas puntualizaciones sobre la discusión en torno al sujeto político. La teoría del valor escisión asume la contradicción constitutiva del capitalismo que lleva a la crisis de la sociedad del trabajo, con lo cual no deja salida fácil a la prolongación y/o recuperación del estado de bienestar y sus políticas distributivas, cada vez más acotadas por el desplazamiento de las estrategias de generación del valor hacia el sector especulativo, el trabajo precarizado, informal, delincuencial, y los altos niveles de concentración de riqueza que caracterizan a la sociedad del presente. El objetivo de la crítica es la abolición del principio del valor-escisión; es decir, del *trabajo abstracto*, la disociación de género y sus discriminaciones

paralelas, en sus dimensiones materiales, simbólicas y psicoafectivas (Scholz, 2012, p. 109).

La teoría del valor-escisión, que parte de la reelaboración de la teoría del valor de Marx, no plantea un sujeto político concreto, sino que recupera la mirada de la crítica negativa de la Teoría crítica, no cediendo a la reproducción del estado de cosas (democracia realmente existente, estado de bienestar, reconocimiento, distribución) y siendo prudente con el planteamiento de conciliaciones apresuradas, no niega la dialéctica agencia-estructura, pero reconoce que esta última tiene prioridad en la sociedad establecida. Scholz (2020a, p. 214) continua la línea de la Teoría crítica negativa, asume la teoría como praxis social y reconoce que no encuentra fácil ni inmediata aplicación en el plano político, al tratarse de una teoría que a fin de dar cuenta cabal de su objeto se desarrolla con un alto nivel de abstracción. No obstante, lo anterior no supone negar la necesidad del compromiso práctico con las luchas y tendencias políticas que buscan una oposición radical a las propuestas actuales del poder.

A continuación, desarrollaré algunos aspectos que muestran cómo la teoría de la escisión del valor aproxima la crítica a la dominación y violencia contra las mujeres en la sociedad contemporánea y, yendo más allá de esta, realizaré algunos apuntes para la comprensión de la violencia feminicida.

Violencia contra las mujeres y feminicidio

En el cierre de "El patriarcado productor de mercancía. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género" Scholz nos coloca, nuevamente, ante la urgencia de recuperar las herramientas teórico-metodológicas necesarias para comprender las reestructuraciones recientes del patriarcado-capitalismo y sus correlaciones con otras formas de dominación como la racial. Para la filósofa alemana, en la sociedad de la crisis, por más logros en la esfera del derecho formal que haya habido para las mujeres, "el patriarcado de la estructura de la escisión del valor no desaparece (…), sino que sencillamente se embrutece" (2020b, p. 88). La crisis de acumulación ha impactado de modo sustancial a las mujeres en modos relativamente nuevos de explotación y violencia que, en algunos casos, son más barbáricos que en el pasado.

En lo que respecta al trabajo destaca la "doble socialización", a la que ya me he referido sucintamente, las mujeres entran al mundo del trabajo asalariado, pero continúan a cargo de las tareas domésticas, además, la competencia en el salvaje mundo laboral de las últimas décadas, dadas las asimetrías históricas de género, demandan de ellas un mayor esfuerzo a cambio de salarios más bajos y limitantes como la del techo de cristal, en un formato de trabajo flexible, también llamado, por lo anteriormente descrito, feminización o *domestificación* del trabajo (Mies, 2019). La división sexual del trabajo coloca a una gran cantidad de mujeres en el desarrollo del trabajo asalariado precarizado, mientras mantiene a los varones en los puestos de mayor jerarquía, en un desplazamiento más del valor-escisión. La necesidad sistémica del reparto interno de las tareas de cuidados, si bien intentan involucrar a los varones deconstruidos, en su mayoría y ante la dificultad de la empresa, implican un reparto entre las propias mujeres, algunas de las cuales terciarizan las tareas explotando a otras empobrecidas y, en ciertos contextos, además, migrantes, en una especie de división sexual del trabajo femenino que entrecruza la geopolítica, el género y la racialización de las poblaciones. El desmantelamiento del estado de bienestar refuerza el papel de las mujeres como "gerentes de la crisis", quienes intentan a través de estrategias de supervivencia para ellas y el resto de la especie paliar los efectos de las contradicciones del capital, manteniendo a flote tareas de reproducción llevadas al límite y teniendo que sostenerse a través de colectivos que, muchas veces, funcionan como auténticos grupos de autoayuda que son soportes no solo materiales sino también emocionales y psíquicos.

La flexibilización identitaria es uno de los imperativos sistémicos centrales de la sociedad neoliberal. Los modelos "mono-género" (materiales, simbólicos y psicoafectivos), que definen el dualismo moderno y siguen siendo hegemónicos, llevan a la situación de que las mujeres tengan que ser "hombres de otra manera"; ya que precisan de ajustarse a los principios que gobiernan la supervivencia en la sociedad capitalista, observando los principios del "código emocional unigénero" que se encarnan en el "el sexo del capitalismo": la eficiencia, racionalidad y el distanciamiento afectivo (Scholz, 2013). Algo análogo ocurre con los hombres, quienes adoptan rasgos "femeninos"; habría que abundar en este aspecto señalando que a raíz, entre otras motivaciones, de esta necesidad

sistémica, se podría comprender el realce del discurso de las "nuevas masculinidades, el cual propone a los varones la necesidad de asumir tareas domésticas, impulsándoles, simultáneamente, a resocializarse en cualidades psicoafectivas, como la delicadeza y empatía, que les preparen para contribuir a los cuidados inmediatos de la especie y las vinculaciones humanas no patriarcales. El punto es que, tanto en el caso de las identidades al interior de la diferencia sexual moderna como del incentivo a la proliferación de la diferencia sexo-genérica, para Scholz (2013, p. 58) se trata de la formación de "flexi-identidades coactivas" movidas por las necesidades del capital y no de las propias personas. En este sentido, es importante enfatizar que no se trata de negar la necesidad del cambio y la diversificación, pero sí de señalar sus limitantes cuando se asienta en una heteronomía creada por los mecanismos de dominación y explotación.

En las circunstancias de la crisis de la sociedad del trabajo, la supuesta liberación de las mujeres, entendiendo por tal su incursión en el mundo del trabajo asalariado y la esfera pública, así como la ampliación de derechos reconocidos y logro de cuotas mayores de autonomía, para la mayor parte de ellas no ha supuesto una mejora sustancial en su condición humana puesto que están expuestas a la acentuación y profundización de la barbarie patriarcal. Las modificaciones sociales de las últimas décadas han sido experimentadas a modo de amenaza frontal al estatus de los varones, quienes han visto paulatinamente mermada su autoridad y los atributos masculinos asociados con esta. Me refiero a la precarización del trabajo y el aumento de las cuotas de explotación, así como la emergencia de la sociedad del desecho humano, en la que las personas, como sujetos laborantes, se vuelven cada vez más prescindibles (Bauman, 2005), en una dinámica de reemplazabilidad de la vida que es constitutiva del capitalismo y que el desarrollo tecnológico está llevando a límites extremos, tendencias que están degradando la posición masculina moderna de propietario y proveedor.

Estos procesos tienen impactos en la reestructuración de la familia nuclear, moderno-patriarcal, corazón de la reproducción co-estructurado con el interés capitalista. La modificación o pérdida de la autoridad paterna impacta la conformación de la familia, estos cambios se acentúan debido a la reubicación y participación de las mujeres en el espacio público y trabajo asalariado, y por el cuestionamiento de los sustentos simbólicos y psicoafectivos que ordenaban el

binarismo de género. A estos procesos les ha sido favorable la politización de las mujeres promovida por el feminismo en sus vertientes críticas, así como la multiplicación de los sujetos no binarios, tanto de aquellos con visibilización y reconocimiento institucional como de quienes continúan en estado de vulnerabilidad y lucha, puesto que ponen en jaque la naturalización de la diferencia sexual y su pilar heteronormativo. En este caldo de cultivo hay que colocar el malestar masculino que percibe los cambios en la situación de las mujeres y la proliferación de la diferencia sexo-genérica como desorden en proceso y afrenta contra su estatus patriarcal.

En un contexto donde los soportes tradicionales de la posición masculina se ven tambalear, el trabajo, las relaciones de género y la familia se perciben como instancias en peligro, y los desafíos e interpelaciones del lugar social ocupado por los varones desestabilizan permanentemente su identidad. Ante un contexto que se interpreta como amenaza, la reacción es la violencia, así lo han señalado Diana E. H. Russell y Jean Caputi, dos de las principales teóricas clásicas del feminicidio, "cuando se cuestiona la supremacía masculina el terror se intensifica" (2006, p. 60). Sin embargo, hay que situar este malestar en el marco de la relación entre individuo y estructura a la que apunta el principio del valor-escisión, escapando de toda tentación psicologista y sociologista. La violencia feminicida sería uno de los despliegues de la violencia constitutiva del valor escisión que emerge en sus formas más barbárica con las acentuaciones de las crisis, entre otras cosas, porque en estas coyunturas se buscan reacomodos al interior del principio de la escisión del valor a fin de restituir la generación de valor. Asimismo, en un desplazamiento de la crítica de la personalidad autoritaria de Adorno, la violencia de la masculinidad fragilizada y reactiva puede entenderse como una manifestación de la estructuración fetichista de la sociedad del capital, en ese sentido, el malestar generado por la explotación y exclusión económicas, cuyas causas reales son difíciles de identificar e interpelar, se canaliza en violencia contra las mujeres por medio de la "personalización" (2009, p. 353), mecanismo que compensa la frustración masculina.

Los usos de la violencia pueden ser, también, más estratégicos, igualmente reactivos, pero menos "inconscientes", con móviles de controlar, disciplinar y gestionar la dominación y explotación de las mujeres, tal y como lo ha documen-

tado Segato (2016a, 2016b) en los casos de femigenocidio. En este caso, estamos ante fenómenos como la violación multitudinaria en contextos de guerra, los embarazos forzados y el abuso permanente de mujeres en situación de esclavitud y tráfico sexual; exhibiciones de soberanía que no operan para sobrecompensar una pérdida, sino que son una muestra de la potencia desmedida adquirida por algunos sujetos en contextos de neoliberalismo "microfacista" o "refeudalizado". Algo similar ocurre con el acoso y hostigamiento sexuales en contextos institucionales y de trabajo en el que superiores aprovechan la posición subordinada, dependiente y desaventajada de las mujeres para poner en práctica el *terrorismo laboral* y *de género*, en el que Falquet (2017) encuentra, en sus versiones más extremas, una respuesta para las asesinadas de Ciudad Juárez. Estas situaciones tienen sus condiciones de posibilidad en la estructuración jerárquica en la que la *escisión valor* configura el orden del trabajo y el género.

Es en esta esta perspectiva de totalidad social negativa o *quebrada* que se clarifican las determinaciones objetivas y subjetivas de la violencia de género y feminicida. Desde este horizonte, es posible escapar de las interpretaciones que reducen el feminicidio a efecto de una pulsión de dominio masculina por superioridad de género (Monárrez, 2005), puesto que este se articula con el imperativo sistémico capitalista de aprovechamiento de la reproducción, así como de la explotación del cuerpo de las mujeres como productoras y reproductoras. Estamos ante procesos de usurpación colectiva, pública y privada, del trabajo asalariado y las tareas domésticas, afectivas y de cuidados de las mujeres, actores centrales de las políticas económicas de las últimas décadas, a las que se demanda su participación en los distintos formatos del trabajo, pero cuyos cuerpos y tareas socializadas son imprescindibles para la generación de la especie, aunque este protagonismo no las inmuniza contra las tendencias más violentas del patriarcado como es de notar en las alzas de feminicidios. En este sentido, cabría decir que las políticas económicas del presente señalan hacia un sector de la población relevante para la acumulación de valor en sus distintas presentaciones, pero que, dados los desplazamientos más recientes del principio del valor-escisión, también es fungible y desechable.

Estamos ante ese tránsito de la "cuestión social" para la cual eran fundamentales los problemas de la clase y el trabajo –empleo y distribución– a un

estado de cosas de permanente desempleo estructural y aparición de población “sobrante” (Zamora, 2021), en el que impera la desprotección estatal y social de la vida y el bienestar de las personas más desaventajadas. La crisis de la sociedad del trabajo impacta todo el ordenamiento de los sexos-géneros no solo mermando la autoridad de los varones, sino también dando sitio a situaciones en las que ciertos marcadores de identidad que son, en buena medida, contextuales, definen poblaciones más expuestas a la violencia en una distribución social de la vulnerabilidad (Butler, 2006). La teoría de la escisión del valor nos permite entender que, en contextos de *sociedades de cuerpos sobrantes*, la violencia feminicida no es reductible a su forma instrumental ni expresiva (Segato, 2016a), siendo, también, *violencia directamente fulminante* (Hernández López, 2024), la cual opera dentro de una lógica del desecho de los sujetos más vulnerables, entre los que tienen un papel destacado las mujeres y demás personas feminizadas. Estamos ante un despliegue contradictorio que está más allá de los pilares de las visiones humanistas, pero conforme con el impulso autorreferencial de creación del valor escindido del capitalismo.

Me interesa cerrar este apartado apuntalando algunas cuestiones mínimas sobre la situación por la que atravesamos a lo largo de los últimos años. En tiempos de acentuación de los autoritarismos de derechas se intensifica la oposición a las tendencias que buscan una mayor autonomía y sujetidad para las mujeres y la diversidad sexo-genérica. La ola de derechización de la sociedad contemporánea reconfigura el principio del valor-escisión sacando a la superficie sus aspectos más reaccionarios, luego del avance relativo de algunas expresiones del feminismo y las disidencias sexo-genéricas de la última década del siglo pasado, pero estas oleadas de conservadurismo convergen, contradictoriamente, con aspectos progresistas, particularmente en lo que concierne al avance de la tecnología y sus encauzamientos biopolíticos en materia de reproducción. En esta circunstancia, podemos ver de qué manera el *patriarcado productor de mercancías* está rearmando las alianzas entre los actores del poder estatales, políticos, empresariales, familiares, religiosos y delincuenciales. La cruzada de la “guerra cultural” antifeminista y contra la “ideología de género”, blancos centrales de la disputa ideológica librada por los autoritarismo de derechas, en ausencia de otro movimiento social fuerte, se posiciona a favor de la regulación moral conserva-

dora con indicios liberal-progresistas de reempoderamiento de las mujeres que convergen, entre otros puntos, en su abanderamiento del “pensamiento heterosexual” (Wittig, 2006) de defensa de la familia, la monogamia, las identidades de género tradicionales y la heterosexualidad. En contextos como el descrito, algunos rasgos de la violencia contra las mujeres retornan, pero con cambios relativos, una *imagen dialéctica del patriarcado*, como me he referido a estas figuras en investigaciones previas (Hernández López, 2020), puede permitirnos un cierre que, al mismo tiempo, es una apertura hacia trabajos futuros: las *tradwives sintetizan* la idea de una “nueva feminidad” que en realidad se ciñe a los parámetros patriarcales de la modernidad incipiente. En este sentido, es notorio que estamos ante nuevas expresiones regresivas en medio de la civilización, también en el orden inmediato de los sexos-géneros.

Conclusiones

Entender el fenómeno de la violencia de género letal contra las mujeres precisa de una mirada de largo alcance capaz de encontrar sus articulaciones sustanciales con las lógicas que rigen la sociedad capitalista, patriarcal y colonialista. Al desenvolvimiento histórico del capital y su lógica inherente de generación de valor le es constitutiva y estructural la violencia, es esta temporalidad de larga duración en la que encuentra sentido la prolongación y persistencia del feminicidio. La crítica de la escisión de valor aporta elementos teóricos-metodológicos para entender la racionalidad capitalista-patriarcal y colonialista que subyace a la violencia feminicida. Al situarse en un horizonte dialéctico y negativo, el pensamiento de Roswhita Scholz permite iluminar algunos aspectos de la *totalidad quebrada* en la que la violencia contra las mujeres puede encontrar sus causas explicativas, escapando de los diagnósticos unilaterales que apelan a la solución a través de reformas legislativas, renacimiento del estado de bienestar, luchas por la autogestión o por la transformación de la subjetividad asociada a los roles binarios de género.

En este capítulo, que es parte de una investigación en proceso, intenté situar la relevancia de dicha crítica y, a un tiempo, ir más allá realizando una serie de apuntes que prolongan y profundizan en algunos de mis trabajos anteriores. Asimismo, sitúo esta indagación enmarcándola en la idea de la necesidad de una crí-

tica de la violencia feminicida informada por una recuperación del pensamiento dialéctico en su concepción de dialéctica negativa, en lo que apuntalo como un *feminismo crítico-negativo*.

Referencias

Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa. 6*. Madrid: Akal.

___ (2008). Sobre la lógica de las ciencias sociales. En *La lógica de las ciencias sociales*. Ciudad de México: Colofón, pp. 41-71.

___ (2009). Estudios sobre la personalidad autoritaria. En *Escritos sociológicos II. Vol. 1*. Madrid: Akal, pp. 147-527.

___ La actualidad de la filosofía. En *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa. 1*. Madrid: Akal, pp. 297-314.

Arruzza, C. y Bhattacharya, T. (2020). Teoría de la reproducción social. Elementos fundamentales para un feminismo marxista. *Archivos de la historia del movimiento obrero y la izquierda, 16*, pp. 37-69.

Arruzza, C., Bhattacharya, T. y Fraser, N. (2019). *Manifiesto de un feminismo para el 99 %*. Herder: Barcelona.

Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdicidas. La modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Paidós.

Bhattacharya, T. (2017). Introduction: Mapping Social Reproduction Theory. En Bhattacharya, T. (Ed.). *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Recentering Oppression*. (Epub). London: Pluto Press, pp. 8-23.

Butler, J. (2006). Violencia, duelo, política. En *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, pp. 45-70.

Drucker, P. (2015). *Warped: Gay Normality and Queer Anti-Capitalism*. Boston: Brill.

Engels, F. (1996). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Caracas: Fundamentos.

Falquet, J. (2017). El feminicidio en Ciudad Juárez y la recomposición de la violencia. En *Pax neoliberalia. Perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres*. Buenos Aires: Madreselva, pp. 85-108.

Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de sueños.
___ (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comune*s. Buenos Aires: Tinta Limón.
Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.
Hartmann, H. (1979). Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. Volume 88 of Papers de la Fundació. Disponible en: https://fcampalans.cat/archivos/papers/88.pdf
Hernández López, D. (2024). Feminicidio: elementos para su comprensión desde la crítica de la economía políticafeminista. *Debate Feminista*, *67,* 3-31. Disponible en: https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2024.67.
___ (2022). *Elementos de filosofía moral negativa. Violencia, vulnerabilidad y diferencia.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
___ (2023). La crítica de la violencia contra la diferencia de Theodor W. Adorno ante los enfoques ético-políticos de `diferencia administrada´. En Hernández López, D. y Amaya Velasco, H. (coord.). *Teoría crítica. Planteamientos, desplazamientos, tensiones*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
___ (2020). Imágenes dialécticas del patriarcado: Para una Teoría Crítica feminista desde la negatividad. Constelaciones. *Revista de Teoría Crítica. 11*(11-12). Recuperado a partir de: https://constelaciones-rtc.net/article/view/3615
Horkheimer, M. (2008). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría Crítica.* Buenos Aires: Amorrortu.
Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía.* La Rioja: Pepitas de Calabaza.
Kurz, R. (2019). Teoría de Marx, crisis y superación del capitalismo: (a propósito de la situación histórica de la crítica social radical). *Sociología Histórica*, Num. 9, pp. 120–136. Disponible en https://revistas.um.es/sh/article/view/350851
Maiso, J. y Maura, E. (2014). Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz. ISEGORÍA. *Revista de Filosofía Moral y Política, 50*. Enero-junio, pp. 269-284.
Marx, K. (2016). *El capital, tomo I, vol. 1. Libro primero*. *El proceso de producción del capital*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Mies, M. (2019). *Patriarcado y acumulación a escala mundial.* Madrid: Traficantes de sueños.

Mies, M. y Bennholdt-Thomsen, V. (1999). *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*. Londres y Nueva York: Zed Books.

Monárrez Fragoso, J. (2005). Elementos de análisis del feminicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez para su viabilidad jurídica. En *Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Feminicidios en la República Mexicana y la Procuración de Justicia Vinculada*, *Feminicidio justicia y derecho.* Ciudad de México: Cámara de Diputados, pp. 197-214.

Russell, D. E. H. y Caputi, J. (2006). Feminicidio: Sexismo terrorista contra las mujeres. En Radford J. y Russell D. E. H. (comps.), *Feminicidio. La política del asesinato de las mujeres.* Ciudad de México: CEIICH-UNAM, Cámara de Diputados, pp. 53-69.

Scholz, R. (2012). El sexo del capitalismo. Apuntes sobre las nociones de ‘valor’ y de ‘disociación-valor’. En Poulin, R. y Vassort, P. (comps.). *Sexo, capitalismo y crítica del valor: pulsiones, dominaciones, sadismo social.* Barcelona: Dahan Sellem, Reine-Sylviane, pp. 97-110.

___ (2013). El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género. *Constelaciones. Revista de Teoría crítica, 5,* 44-60. Disponible en: http://constelaciones-rtc.net/article/view/815

___ (2019). El valor es el hombre. Tesis sobre socialización del valor y relación de género. En *Sociología Histórica, 9*. Disponible en https://revistas.um.es/sh/article/view/391051

___ (2020a). Escisión del valor, género y crisis del capitalismo. Entrevista con Roswhita Scholz. En Clara Navarro (comp.), *Capital y patriarcado. La escisión del valor.* Santiago y La Rioja: Mímesis ediciones, Pepitas de Calabaza, pp. 207-253.

___ (2020b). Nueva crítica social y el problema de las diferencias. Disparidades económicas, racismo e individualización postmoderna. En Clara Navarro (comp.). *Capital y patriarcado. La escisión del valor.* Santiago y La Rioja: Mímesis ediciones, Pepitas de Calabaza, pp. 81-124.

___ (2020c). Tras Postone. Sobre la necesidad de una transformación de la crítica del valor fundamental. Moishe Postone y Robert Kurz en comparación –y la crítica de la escisión del valor–. En Clara Navarro (comp.), *Capital y patriarcado. La escisión del valor.* Santiago y La Rioja: Mímesis ediciones, Pepitas de Calabaza, pp. 149-197.
___ (s.f.). El sexo del capitalismo. Teorías feministas y metamorfosis posmoderna del patriarcado. *Exit!* Disponible en: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz_es6.html
Segato, R. (2016a). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado. En *La guerra contra las mujeres.* Madrid. Traficantes de sueños, pp. 33-56.
___ (2016b). Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujeres. En *La guerra contra las mujeres.* Madrid: Traficantes de sueños, pp. 57-90.
Varela, P. (2020). La reproducción social en disputa: un debate entre autonomistas y marxistas. *Archivos de la historia del movimiento obrero y la izquierda*. Núm. 16, pp. 71-92.
Zamora, J. A. (2021). Sufrimiento social-victimación-trauma: destinos políticos y crítica social materialista. En *Sufrimiento social y condición de víctima. Retos sociales, políticos y éticos.* Madrid: Anthropos, pp. 13-75.

Ciudad Juárez: violencia neoliberal y la posibilidad de renunciar a la indolencia

Liliana García Rodríguez

Para quienes abandonan Omelas

Hubo en el origen un deslizamiento fuera de los límites. Entre 1993 y 1995, los cadáveres de 30 mujeres víctimas de homicidios dolosos en Ciudad Juárez, Chihuahua, formaban parte de una trama compleja de violencia sexual, cantinas, bares, bandas delincuenciales e inculpaciones mutuas entre diversos protagonistas de la vida colectiva.
Sergio González, 2002

Fue la brutalidad con que mataron a las jóvenes lo que primero llamó mi atención. Ese día de invierno de 1999, me quedé despierta hasta la madrugada leyendo relatos que describían muerte tras muerte horrible. A pesar de lo dicho por las autoridades mexicanas, los asesinatos no eran normales. Y había muchos.
Diana Washington, 2006

Los albores del siglo XXI se viven en la frontera norte del país en medio de este horror. La última década del siglo anterior enmarca una serie de transformaciones estructurales alrededor del Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos,

México y Canadá. Las negociaciones terminan el 17 de diciembre de 1992, fecha en que se lleva a cabo la firma del Tratado en las capitales correspondientes. En Washington D.C. George H. W. Bush, en el entonces Distrito Federal Carlos Salinas de Gortari y en Ottawa el primer ministro Brian Mulroney. Se firma a la distancia un pacto histórico para eliminar restricciones en las inversiones, los servicios y la afluencia de productos entre las tres naciones. Dentro de los acuerdos de este Tratado hay uno, consistente en eliminar las restricciones territoriales de los impuestos vigentes en la frontera entre México y Estados Unidos para la industria maquiladora y que dichos impuestos se puedan ajustar a todo el territorio nacional para extender las fábricas. El argumento presentado es uno de los más comunes en la lógica neoliberal: la creación de empleos en el resto del país. Además de lo anterior, se explicita la necesidad de aligerar el flujo migratorio del centro del país hacia el norte[1]. El resultado, sin embargo, no es el programado pues las industrias maquileras aumentan su producción a gran nivel en el territorio fronterizo antes de extenderse a otras regiones de México. Lo que crece, sin embargo, es la violencia neoliberal que acompaña a estos acuerdos.

Más que acompañar, quizá deba decir soportar. En 2020, la Universidad del Rosario, Colombia, y la Universidad Autónoma Metropolitana, México, publican *La violencia y su sombra. Aproximaciones desde Colombia y Méxic*o (Uribe & Parrini, 2020). Un libro que reúne un conjunto de investigaciones que com-

---

[1] La migración de trabajadores a la frontera norte de México tiene como un antecedente importante al Programa Maquiladora o Programa de Industrialización Fronteriza que entra en vigor en 1965. Dicho Programa, se desprende de la suspensión del Programa Bracero, el cual inició en la década de 1940 para importar trabajadores a California para la cosecha de remolacha, dado que el país vivía un auge agrícola; el programa cerró después de haberse extendido a una buena parte de Estados Unidos y tras reportes de abusos a los derechos humanos de los migrantes. Como consecuencia, un gran número de mexicanos se quedaron sin trabajo y el Programa Maquiladora intentó suplir ese déficit de empleos. Así, la frontera entre México y Estados Unidos ha sido históricamente una herida no solo cultural sino también laboral donde se acercan miles de personas en busca de una mejor vida. (Rodríguez, 2007). Para profundizar en este contexto véase el capítulo 2 de Huesos en el desierto de Sergio González (2002), “El mapa difícil”.

parten la experiencia de vivir en países arrasados por la violencia neoliberal con la operación del narcotráfico. Desde estas latitudes, donde el costo humano roza la dermis, el libro recupera el cuento de la escritora feminista de literatura fantástica, Ursula K. Le Guin (2019), “Los que se marchan de Omelas”. El relato traza, con una escritura más bien demorada, el paisaje de Omelas, una ciudad deslumbrante que se alza a las orillas del mar y es abrazada por dieciocho montañas en el norte. Todo allí corresponde a las utopías modernas, es una sociedad que ha renunciado a los detonadores de la barbarie. En Omelas no hay reyes ni esclavos, abandonaron la tentación de la tecnología y viven con lo necesario, tampoco existen las armas ni la prohibición de las drogas, aunque nadie abusa de ellas. No cuentan con Bolsa ni publicidad. Ni clero ni policía. La institución educativa parece haber sido sustituida por una apuesta colectiva de formación y de crianza. Se cultiva el cuidado de la naturaleza y el arte, cada quien labra su propio jardín y procura atención a los animales. El crimen no existe. Como podría esperarse, en esta aparente utopía las personas viven felices, pero no con simpleza. No se trata de habitantes cándidos o ignorantes pues saben lo que hay en el subsuelo.

En un diminuto cuarto húmedo y pestilente de algún subterráneo, entre escobas amontonadas y un cubo oxidado, vive un niño (quizá es una niña) que no llega a los diez años. Desnutrido, con el alma atrofiada por el hambre, los golpes y la falta de luz de sol, suplica que lo dejen salir, pero nadie le responde; se arrincona, rasca su nariz y le teme a las escobas. Toda la comunidad de Omelas sabe que sus vidas felices, la frondosa naturaleza, el talento de sus artes, su sabiduría y la abundancia de sus cosechas dependen directamente de la miseria del niño. Todos y todas las habitantes de este poblado, entre los ocho y doce años, deben visitar el cuarto subterráneo para ver a la víctima propiciatoria sobre cuyo sufrimiento se edifica la alegría de Omelas.

Para Uribe y Parrini, los estudios especializados sobre la violencia se asemejan a un acercamiento a este cuarto de escobas. Así emplazan el problema en México y Colombia.

> Imaginemos que los textos antologados se aproximan a este cuarto y atisban ese infante. Observan las condiciones que exigen el bienestar colectivo y el sufri-

> miento de su morador. Comprenden, de este modo, que la violencia funda un orden social y no es solo su perturbación. (Uribe & Parrini, 2020, pp. 11 y 12)

Estudiar la violencia en estos contextos es acercarse a los cuartos del subsuelo para interrogar desde allí a la alegría que se despliega tan cerca del sufrimiento. Las vidas que se desarrollan con cierta indiferencia y siguen un curso de normalidad a pesar de suceder al lado de eventos violentísimos como caminar sobre fosas clandestinas, convivir día a día con las desapariciones forzadas, feminicidios, masacres y la larga lista de tragedias cotidianas que suceden en nuestros países. La violencia entonces parece fundar un orden social y sensible, no ser su perturbación.

En estas páginas sigo la sugerencia de Uribe y Parrini. Me acerco al Tratado de Libre Comercio como un esfuerzo comprensivo. La hipótesis que sigo sostiene que la violencia neoliberal en México no es una consecuencia sino una condición de posibilidad del TLC. Se trata de un soporte sobre el que se erigen ganancias, se sellan negociaciones, se extiende y reacomoda el poder.

I

Alrededor de 1993 confluyen varias cosas en el estado de Chihuahua y particularmente en Ciudad Juárez. La potencialización de la producción de la industria maquiladora, como resultado del TLC, coincide con el primer gobierno de oposición en el estado. Francisco Javier Barrio Terrazas, perteneciente al Partido Acción Nacional, asume la alcaldía de Ciudad Juárez en 1985 y en 1992 la gubernatura del estado, abriendo con esto la alternancia partidista. Dicha alternancia suma perfiles políticos relativamente nuevos a las negociaciones. El corte conservador del partido coloca una serie de ideas, aspiraciones y creencias a un tablero de juego político y económico que se está ajustando a los acuerdos internacionales.

El 12 de abril de 1993, en el muelle de Cancún, es acribillado Rafael Aguilar Guajardo, quien había estado al frente del Cartel de Juárez. Lo asesinan por órdenes de su entonces socio, Amado Carrillo Fuentes. El “señor de los cielos” toma el control del Cartel de Juárez en este año clave. Su ascenso es veloz, pronto se convierte en el narcotraficante más poderoso del mundo. Estados Unidos

reporta en 1994 que el 60% de la cocaína colombiana que entra al país lo hace por la vía del cártel de Juárez. La relación de Amado Carrillo con los cárteles colombianos no se limita a la negociación de la mercancía, también hay un intercambio de estrategias para expandir el territorio de control. Es con el ascenso de Carrillo Fuentes que se inicia un periodo de violencia espectacularizante como parte de las disputas por el poder. Este cartel también inaugura un nivel profundo de negociaciones y colaboración con las instancias del gobierno. Además de los enormes sobornos, funcionarios públicos y del ejército entran a la nómina del cártel.

> In Mexico, the National Action Party is associated with big business and the Catholic Church. But in 1993, when PAN won the Chihuahua governor's office, the only change the people of Juarez experienced was the wave of violence that Amado's forces unleashed on their community. The new drugs lords disdained the old codes, which protected women and children. In the Carrillo Fuentes cartel, anything goes. (Washington, 2006, p. 105)[2]

Entre las fuentes consultadas por Diana Washington para su extensa investigación periodística, ella destaca las indagaciones que llevan a cabo tanto el Buró Federal de Investigaciones (FBI por sus siglas en inglés) y la Administración de Control de Drogas (DEA). Encuentra —en esto coincide con Sergio González y más fuentes dentro del Ejército Mexicano, Fiscalías y fuerzas policiales— que existe contubernio entre todos los niveles de la política nacional, la clase empresarial, el narcotráfico y, de alguna manera, todo está relacionado con los feminicidios[3].

---

[2] "En México, el Partido Acción Nacional está asociado con los grandes empresarios y con la Iglesia Católica. Pero en 1993, cuando el PAN gana la gubernatura de Chihuahua, el único cambio que experimenta la gente de Juárez es en la ola de violencia que las fuerzas de Amado desatan sobre su comunidad. Los nuevos capos de la droga desprecian los antiguos códigos que protegían a mujeres y niños. Con el cártel de Carrillo Fuentes todo se vale". (Washington, 2006, p. 105). La traducción es mía.

[3] La relación entre narcotráfico, las clases política y empresarial sigue vigente hasta el día de

En 1993 se registran los primeros feminicidios de Ciudad Juárez. Su espectacularidad llama la atención de numerosas investigadoras que acuden a la ciudad fronteriza para tratar de entender el horror. Entre los trabajos periodísticos resalta el libro *Huesos en el desierto* (2002) de Sergio González Rodríguez. Se trata de un ensayo que organiza información corroborada mediante fuentes cruzadas de diversos actores que van desde víctimas indirectas, chivos expiatorios y agentes de gobierno de los tres niveles. El ensayo termina con un recuento de víctimas que se presenta a modo de letanía o memorial. Son 17 páginas a renglón seguido de este apretado recuento de las víctimas de feminicidio. Inicia en 2002 —año de publicación del libro— y llega a 1993, con el hallazgo de las primeras víctimas. Extraigo a continuación apenas la primera mitad del año 1993:

> 14/06/93, Guadalupe Ivonne Estada Salas, 16 años, delgada, morena, 1,60 metros de estatura, short vaquero azul, zapatos de charol negros, calcetas blancas, trabajaba en Bravo Eléctricos Sistemas, del Parque Industrial Magna Flex, muerta 23 días antes, la descomposición impidió saber la causa de la muerte. 10/06/93, no identificada, cerca del bordo del Río Bravo sobre un camino de terracería, violada y estacada con una rama, muerta por fractura de cráneo debido a un golpe con un block de concreto. 05/06/93, Verónica Huitrón Quezada, 26 años, 1,78 metros de estatura, cabello corto, final de la calle principal de Puerto Anapra, acuchillada, atada de manos con alambre, la intentaron incinerar. 13/05/93, no identificada, 25 años, cabello claro, tez blanca, pantalón vaquero, zapatos de tela, violada y acuchillada, Sierra Juárez, faldas del Cerro Bola. 03/05/93, no identificada, 30 a 35 años, morena, cabello obscuro, camino a Ortiz Rubio, a 3 metros de una acequia, cerca de Satélite, pantalones cortos, pantaleta, descalza, embarazada de 5 meses, muerta un día antes por estrangulamiento, golpes en la cara y en el abdomen. 21/04/93, Luz de la O. García. 14/03/93, Jessica Lizalde León, 29 años,

hoy y ha sido estudiada por el periodismo de investigación. Al respecto, recomiendo revisar el sugerente capítulo “El niño con Abercrombie & Fitch”, de Alejandro Páez Varela, donde analiza el arresto de Vicente Carrillo Leyva, hijo de Amado Carrillo, en 2009. Ofrece un análisis de una genealogía de capos que continúan en el poder en una suerte de transformación hacia el blanqueamiento. (Páez, 2009)

locutora, reportera de radio, domicilio en Anémona n. 9814, Colonia Ampliación Aeropuerto, asesinada con arma de fuego, dos disparos calibre 9 milímetros en el rostro. 17/02/93, no identificada. 25/01/93, Angelina Lina Villalobos. 23/01/93, Alma Chavira Farel… (González, 2002, p. 273)

Esta imagen terrible completa el cuadro de un complicado paisaje en la frontera norte del país con el Tratado de Libre Comercio, el triunfo de la derecha partidista, el ascenso del cártel de Juárez con Amado Carrillo y la industria maquiladora. Es posible marcar una relación entre los feminicidios y este entramado. En principio, cabe reparar en el hecho de que la industria norteamericana llega aplastante al territorio nacional y trae un cambio en los empleos. Las maquiladoras elevan su producción y, con ello, la generación de trabajos, muchos de los cuales son ocupados por mujeres. Un buen número de estas trabajadoras, por su parte, son víctimas de feminicidio.

La periodista mexicoamericana Teresa Rodríguez (2007) aborda el fenómeno de las maquiladoras en Ciudad Juárez. Reporta que el ochenta por ciento de las fábricas son, durante esos años, de corporaciones estadounidenses y la mayoría se construye gracias al TLC. Emplean especialmente a adolescentes por los bajísimos salarios y por la rapidez de su trabajo. Ganan entre uno y tres dólares diarios. Muchas de ellas son contratadas incluso sin haber cumplido la edad laboral de dieciséis años. Estas fábricas también proporcionan la mayor parte de los empleos en el otro lado de la frontera, en El Paso, Texas; la diferencia es que dichos empleos son muy bien remunerados. Diariamente cruzan gerentes y otros puestos de alto mando a Ciudad Juárez para trabajar en las maquiladoras resultantes del mismo Tratado que las exenta del pago de impuestos locales. Son los jefes de las trabajadoras explotadas. Como consecuencia, la ciudad se precariza en tema de presupuesto para infraestructura básica de una población que crece vertiginosamente. Sin fondos para pavimentación, drenaje, luz, transporte, se extiende el cinturón de viviendas paracaidistas. El Tratado también libera a las maquiladoras de la obligación de prestaciones básicas para las trabajadoras. No proporcionan transporte ni guarderías. Y para maximizar sus ganancias, producen las veinticuatro horas. Muchas de ellas son desaparecidas en el complicado

traslado de su casa al trabajo y en el cambio de horario, entran a las 23 horas y salen a las 6 horas del día siguiente. (Rodríguez, 2007, pp. 1-17)

Con este panorama es posible atisbar con claridad la idea de que la precarización de un país como México hace posible un Tratado como el que entra en vigor en enero de 1994 y no al revés. Es decir, un Tratado en estos términos no resulta de las necesidades de un país como México: es la vulnerabilidad de su población, al lado de la disposición de su gobierno para explotar, lo que hace posible la firma de dichos acuerdos. La explotación de los cuerpos de las mujeres se extiende más allá de los muros de las maquiladoras y toma forma de peligro mortal con los feminicidios. Existen teorías que intentan dar cuenta de ello; durante la última década del siglo pasado se habla de varias posibilidades y se amontonan las preguntas: acaso esos cuerpos son usados para venta de órganos, videos snuf, rituales satánicos, son objeto de la voracidad de un asesino serial, resultado de la violencia familiar...

II

Es importante señalar que, hacia el inicio de la década de 1990, estos crímenes se denominaban como “crímenes dolosos contra mujeres” o “asesinatos sistemáticos de mujeres” (Rodríguez, Washington). El término feminicidio en México se incorpora a propósito de los crímenes en Ciudad Juárez. Vale la pena hacer un breve rastreo del término.

El uso de la palabra se remonta a los inicios del siglo XIX para señalar el sexo de la víctima, refiere al asesinato de una mujer, no de un hombre. *Homicidium,* designa la acción de dar muerte a un hombre, la raíz cid proviene del verbo *caedere* (matar, cortar) y se une al sufijo homo, hombre. De esta manera, y siguiendo la vocación occidental de homologar sexos y géneros dentro del hombre universal, se ha denominado homicidio al asesinato de todo ser humano. El uso decimonónico de femicidio señala que la persona acaecida ha sido una mujer sin anotar más; la conceptualización de femicidio se despliega hacia la segunda mitad del siglo XX. (Russell & Harmes, 2006, pp. 73 y 74)

Diana E. H. Russell usa el término en 1976, durante su testificación de este crimen ante el Tribunal Internacional de Crímenes contra Mujeres de Bruselas. Esta declaración es un antecedente importante del tratamiento teórico del femi-

cidio, aunque no se ofrece entonces una definición explícita. (Russell & Van de Ven, 1976) En 1992 se elabora de forma compleja y profunda el término con la publicación del libro *Femicide. The politics of Woman Killing*, bajo la coordinación de Jill Radford y Diana Russell. En esta antología encontramos una definición. "Femicide, the misogynous killing of women by men" (Radford & Russell, 1992, p. 3)

El asesinato misógino de una mujer a manos de un hombre se anota como la forma más extrema de violencia sexual. Y la violencia sexual, por su parte, ha de entenderse alejada del placer sexual masculino, siempre individual y que al expresarse violentamente se convierte en una anomalía. Se trata de un deseo de poder, control y dominio dentro de un contexto de opresión sobre las mujeres en una sociedad patriarcal y que tiene expresiones sexuales. Es decir, no se trata de casos personales de la violencia sino de un crimen sistémico, sostenido por una estructura en la cual la relación entre los sexos es una relación de opresión.

Estas teorizaciones feministas son el marco conceptual desde el cual se traduce y ajusta al contexto mexicano la voz *femicide* como feminicidio. Feminicidio también ubica a los asesinatos contra mujeres como parte de la violencia sexual. Entender esto es clave para abordar, pensar y legislar en torno a lo ocurrido en Ciudad Juárez a partir de 1993. La antropóloga feminista Marcela Lagarde de los Ríos usa el concepto desarrollado por Jill Radford y Diana Russell. El hallazgo del término significa una posibilidad de nombrar, entender, explicar y combatir este crimen específico. Lagarde traduce la voz inglesa *femicide* por feminicidio. No traduce femicidio por temor a que se entienda como la versión femenina de homicidio. Pero existe una razón más profunda. Lagarde concuerda con que se trata de asesinatos que forman parte de la violencia sexual. Sin embargo, al lado de las causales como el odio, la misoginia y el sentido de pertenencia, la antropóloga señala el papel que juega el Estado. Los feminicidios de Ciudad Juárez dejan claro que los asesinatos se llevan a cabo frente a la indiferencia y, en ocasiones, la participación de fiscalías, cuerpos policiacos, políticos, etc. Una de las dimensiones más preocupantes de estos feminicidios

es el marco político que los abraza, lo cual se expresa contundentemente con la impunidad. (Lagarde, 2008)[4]

Diversas recomendaciones internacionales al Estado Mexicano a propósito de los feminicidios en Ciudad Juárez[5] coinciden con lo anotado por Lagarde en relación con la responsabilidad y participación de las autoridades, así como en el preocupante grado de impunidad. Feminicidio en este contexto es el asesinato de mujeres y niñas por el hecho de serlo en una sociedad que las considera como ciudadanas de segunda categoría. En México, el feminicidio está tipificado como delito en el artículo 325 del Código Penal.

III

Este tratamiento conceptual no agota, sin embargo, las posibilidades de comprensión. Es importante regresar a ras de suelo, darle vueltas a la situación, interrogar a los hechos. En eso radica la potencia del periodismo de investigación pues señala y desvela en engranaje sistémico de disputa por el poder y que se expresa en forma de feminicidios. Sergio González lanza una hipótesis, la cual explica en una entrevista otorgada a la cineasta Alejandra Sánchez y a José Antonio Cordero para la elaboración del documental Bajo Juárez, la

[4] Marcela Lagarde pidió el consentimiento de Diana Russell para la traducción de *femicide* como feminicidio. Sin embargo, más adelante Russell expresa discrepancias importantes con esta traducción debido a que, desde su perspectiva, se diluye el sentido sistémico frente al componente de impunidad, enfatizado por Lagarde. Son femicidios también aquellos asesinatos misóginos de mujeres por hombres que no quedan impunes. Para mayor conocimiento de esta discusión ver Russell (2011). Esther Pineda (2018).

[5] Comisión Nacional de los Derechos Humanos (1998). *RECOMENDACIÓN 44/1998.* Amnistía México (agosto de 2003). *Muertes Intolerables. Diez años de desapariciones y asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez y Chihuahua;* Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (noviembre de 2003). *Informe de la Comisión de Expertos Internacionales de la Organización de las Naciones Unidas, Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, sobre la Misión en Ciudad Juárez, Chihuahua, México;* Corte Interamericana de los Derechos Humanos (noviembre de 2009). *Caso González y otras ("Campo Algodobero") Vs. México*

ciudad devorando a sus hijas (Sánchez & Cordero, 2006). La entrevista es inédita y se lleva a cabo en un café de la Ciudad de México el 6 de noviembre de 2004[6]. González propone entender los feminicidios en el marco de la relación orgánica entre el narcotráfico, las instituciones políticas y las élites empresariales frente al Tratado de Libre Comercio. Es, desde luego, una relación de rivalidad. Se trata de un malestar por la apertura del TLC que, desde sus primeros planteamientos propone las ganancias reales para los países de Estados Unidos y Canadá en detrimento de México. La naturaleza de este acuerdo amenaza con romper también los privilegios de las élites empresariales del lado sur de la frontera. Frente a ello, intentan disuadir a los gobiernos de la firma o, en el último de los casos, de enviar el mensaje de que esta élite empresarial tiene el control de la frontera con o sin TLC. Estos grupos empresariales de poder incluyen al narcotráfico y no dudan en usar sus estrategias de extrema violencia. Se constituye así una fraternidad delincuencial.

> Entonces, los primeros cuerpos empiezan a aparecer con esa amenaza. Son fundamentalmente obreras de la maquila. La industria maquiladora es una industria vinculada a la globalización, al neoliberalismo, a todo lo que tiene que ver con el desarrollo económico al más alto nivel y con la más alta tecnología del mundo. Hay ahí un símbolo de poder. La mano de obra es barata, en efecto, y está disponible en Ciudad Juárez, pero el ámbito de seguridad corresponde a los amos del territorio, a los que poseen el poder, ¿no? La aparición de estos homicidios se da en ese contexto histórico, no hay que pasarlo por alto. Las víctimas aparecen arrojadas como una señal para crear un clima de inseguridad y también para reafirmar ante las autoridades, lo mismo del estado que federales, que el poder se ejerce desde ahí. Y, por lo tanto, es una amenaza y un aviso y es una constatación que va a tener una trayectoria impune a lo largo de los años. (González, 2004)

[6] He tenido acceso a esta y otras entrevistas dado que la cineasta me ha confiado el material de rodaje con el fin de publicar las entrevistas realizadas a más de cuarenta personas durante esos años.

La violencia se instala como el lenguaje del poder. Podríamos pensar, siguiendo con el relato de Le Guin, que estas mujeres son como el niño que habita el cuarto subterráneo de Omelas. Sobre su sufrimiento se erige un nuevo capítulo de la historia mexicana, el cual es contado como la entrada del país al primer mundo, tal como anuncia el discurso oficial del entonces presidente de México. Tanto Sergio González como Diana Washington (2006) coinciden en otra cosa: se trata de víctimas sacrificiales. Sus cuerpos no solo son asesinados para crear un ambiente de poca seguridad, sobre ellos se despliega un espectáculo de crueldad. Cada uno grita la tortura a la que fueron sometidas antes y aún después de la muerte.

Cabe reparar en una pregunta. Por qué son precisamente mujeres las que se sacrifican. Rita Segato otorga una valiosa clave para pensar en ello. Las primeras víctimas son mujeres pobres migrantes porque ellas duelen menos (Segato, 2006). En la valoración de los seres humanos, las mujeres hemos sido históricamente consideradas menos. Ciudadanas de segunda categoría, nuestra vida se puede sacrificar por el bien de la sociedad[7]. Estas víctimas mujeres son un tipo de sacrificio particular pues en cada uno de sus cuerpos, con cada vejación, saña,

---

[7] Basta echar una hojeada a la historia de la querella feminista durante la Ilustración, en los albores de la democracia y en el tema de la educación para constatar que nuestra existencia ha sido constantemente regateada, pensada en términos de humillación. En *Emilio*, Rousseau asegura que nuestra educación debe estar encaminada a la procuración de una cuidadora, compañera, un espíritu agradable siempre dispuesto a atender al otro. Para ello, se precisa de una reducción de nuestra existencia mediante una educación en la humillación. En este punto, enfatiza la necesidad de controlar algo que él llama “la sensibilidad femenina”. Si un día, por ejemplo, sucede algo que nos enoja y nos atrevemos a expresar el enojo, aconseja un castigo cruel y humillante hasta que reparemos en la falta. Con el tiempo, dice: “Besará el suelo delante del último criado, sin que le cueste el menor trabajo esta humillación, y tan pronto como se le ha perdonado, sus halagos y su alegría demuestran cómo se ha aliviado su corazón. En una palabra, lleva con paciencia las sinrazones de los demás y con satisfacción consigue las suyas. […] La mujer está hecha para someterse al hombre, incluso para soportar sus injusticias”. (Rousseau, 2002, p. 368)

despliegue de crueldad, exposición pública, en cada uno de estos elementos se va ensanchando tanto la impunidad como la demostración del poder.

Una de las cosas que más impresiona de esos feminicidios, además de la espectacularidad con que se llevan a cabo, es que las mujeres desaparecen frente a la vista de todos, sucede en el transcurso de su casa al trabajo en las barriadas, pero también en pleno centro de la ciudad. Es imposible que no haya testigos y, sin embargo, no hay testimonios de algún rapto[8]. Las mujeres desaparecen como en un acto de prestidigitación, lo que señala un alto grado de organización por parte de los perpetradores. El lugar donde son expuestos los cadáveres también es clave pues en cada caso, Lomas de Poleo, Lote Bravo, el Cristo Negro, se trata de terrenos en disputa entre las élites empresariales —los dueños de Juárez— o con el gobierno municipal. En esta mensajería deshumanizante, se usan cuerpos cuyo sufrimiento genera menos empatía.

También en el relato de Le Guin es posible anotar esta observación. Se trata de un niño viviendo en el cuarto subterráneo, pero podría ser una niña, como aclara la escritora entre paréntesis. La clave más sugerente, sin embargo, está en el título: Omelas leído al revés es Salem O(regon).[9] Esa ciudad cuya población puritana lleva a cabo juicios de brujería en el siglo XVII y se ha convertido en un referente de los niveles que puede alcanzar la misoginia colectiva. Los roles so-

---

[8] Sí existen, en cambio, testigos de violación. El 19 de febrero de 2001, el servicio de emergencia de la ciudad recibió una llamada que reportaba a una mujer siendo atacada brutalmente dentro de un auto. Están registradas varias llamadas de vecinos y el caso es uno de los más documentados. La policía llegó horas después, pero el auto ya se había marchado. 3 días después, el cadáver de Lilia Alejandra García Andrade, fue hallado en un terreno baldío cerca del lugar reportado. (Amnistía Internacional, 2003)

[9] Al respecto, dice Le Guin: “Me senté y empecé a escribir una historia, únicamente porque me apetecía, pensando sólo en la palabra «Omelas». Venía de una señal de carretera: Salem (Oregon) leída al revés. ¿Ustedes no leen los letreros de la carretera al revés? POTS. NÓICUACERP soñin. Ocsic- narf Nas... Salem es igual a schelomo, que es igual a salaam, que es igual a Paz. Melas. O melas. Omelas. Homme hélas. «¿De dónde saca sus ideas, señora Le Guin?». De olvidar a Dostoievski y leer los letreros de la carretera de derecha a izquierda, naturalmente. ¿De dónde, si no?” (Le Guin, 2016, p. 8)

ciales nos destinan a tareas domésticas y, a veces, basta alguna perturbación para recibir un castigo ejemplar, para que un pueblo entero acepte los feminicidios como forma de regular el orden social. Esta práctica del castigo ha normalizado el sufrimiento de nuestros cuerpos. Su mortificación es más fácilmente aceptada y una vez instalado el lenguaje de la violencia, se pone en marcha sin control. El subterráneo de Omelas es Salem: su origen.

Las propias fiscalías de Chihuahua reconocen, en su momento, que el fenómeno avanza vertiginosamente porque se trata de jovencitas migrantes que llegan a la ciudad con la promesa de una mejor vida. Pobreza y distancia dificultan la comunicación con sus familias, quienes tardan un tiempo en enterarse si les pasa algo. Es posible adivinar el caso de una jovencita que llega sola de Veracruz a Ciudad Juárez para trabajar (esa migración tan común durante el periodo señalado). Imaginemos que es una de estas víctimas sacrificiales. ¿Cuánto tiempo tardarían sus familiares en tener clara la gravedad de la situación? En la década de 1990, la comunicación es más lenta. Seguramente hace llamadas semanales para saludar a la familia. Si la muchacha desaparece entre semana, seguramente pasan uno o dos fines de semana antes de que su madre sospeche que algo le ha pasado y se pueda trasladar por los casi dos mil kilómetros que hay entre Veracruz y Ciudad Juárez, un traslado que implica bastante tiempo y dinero. Como también anota Washington, la pobreza es enemiga implacable en la búsqueda de justicia. Cuando la madre llega a Ciudad Juárez, seguramente se topa con la indolencia de las autoridades que demoran, demeritan y criminalizan a las víctimas. El trato deshumanizante es también parte del lenguaje de la violencia puesto en marcha durante estos años.

Este lenguaje —continúa Segato— ensancha los límites de la impunidad. Es decir, los perpetradores no asesinan a las mujeres "porque pueden", porque tienen asegurada la imposibilidad de rendición de cuentas; lo hacen para agrandar las fronteras del ámbito impune, como una estrategia territorial de su espacio de actuación: el segundo Estado, como lo llama Rita Segato. Los feminicidios, según la antropóloga, son crímenes de segundo Estado.

Se trata de un tercer espacio, no el ámbito de la legalidad, tampoco el terreno de la ilegalidad del narcotráfico al margen. El proceder que lleva a cabo el Cártel de Juárez con el ascenso de Amado Carrillo y su contubernio explícito

con el terreno legal, apostillado con acciones como las de tener en la nómina a fuerzas del ejército mexicano y a funcionarios públicos, abre un tercer ámbito o un segundo Estado. Rossana Reguillo estudia este tercer espacio analítico al que llama paralegalidad.

> Paralegalidad, que emerge justo en la zona fronteriza abierta por las violencias, generando no un orden legal, sino un orden paralelo que produce sus propios códigos, normas y rituales que, al ignorar olímpicamente a las instituciones y al contrato social, se constituye paradójicamente en un desafío mayor que la ilegalidad. En una metáfora infantil, podríamos decir que el juego de policías y ladrones está agotado, y que el nuevo juego consiste en la disputa entre ladrones de un mundo «propio» en el que la policía es una figura accesoria y cómplice.
> Para ratificar el poder paralelo o el segundo Estado (como lo llama Segato), hay dos analizadores claves. (Reguillo, 2021, pp. 34 y 35)

Esta tercera zona se erige a fuerza de eventos violentos. Reguillo coincide con Segato en la imposición de un lenguaje que, a su vez, constituye un modo de ser. Analiza dos aspectos clave de la paralegalidad. Lo primero es el reconocimiento de la violencia expresiva en relación con la utilitaria. Se trata de un lenguaje cuyo propósito es el dominio, la afirmación y la exhibición de símbolos inequívocos de poder. El segundo analizador es la figura de un líder que no es un forastero sino un poderoso empresario, cercano a los gobernantes, magnánimo con su gente y temido por sus enemigos. No me detendré en este último analizador, su estudio amerita un análisis cuidadoso de la cultura del narcotráfico que mire con ojo crítico el pretendido carisma de los capos y el glamur de su estilo de vida. Una mirada que revele la cobardía y la poca vitalidad que esconden las armas repletas de diamantes y esmeraldas, el lujo de las casas y los asesinatos de personas inocentes y desarmadas por parte de los sicarios. No me es posible hacer aquí el análisis de ese lenguaje seductor, queda pendiente para un escrito posterior.

IV

El otro lenguaje, el que se inscribe en los cuerpos de las mujeres asesinadas, tiene una particularidad. Se trata de crímenes expresivos. No son por ajustes de cuentas o venganza, son una demostración de poder. En *Las estructuras elementales de la violencia*, Segato aborda el delito de la violación cruenta. Tras la realización de entrevistas a violadores convictos en una cárcel de Brasilia, propone la hipótesis de que el estudio de la violación permite comprender el fenómeno de la violencia general, no solo la específica de la violencia de género y su entramado estructural.

> Esto se debe a la destilada irracionalidad del delito de violación. Como intentaré argumentar, ésta se presenta como un acto violento casi en estado puro, vale decir, despojado de finalidades instrumentales.
> Tal como se desprende de innumerables relatos de presos condenados por violadores, podríamos decir, para parafrasear aquella expresión clásica sobre el significado de la obra de arte en la modernidad cuando habla del “arte por el arte”, que en la sociedad contemporánea la violación es un fenómeno de “agresión por la agresión”, sin finalidad ulterior en términos pragmáticos. (Segato, 2010, p. 22)

Esta investigación realizada con los violadores es un referente directo de su estudio de los feminicidios en Ciudad Juárez y la tesis de que con ellos se instaura el lenguaje de la violencia. Analizar la acción violatoria desde la perspectiva feminista abre una posibilidad de comprensión que permite enlazar la violación con el sacrificio y de allí analizar al feminicidio. Los crímenes sexuales, entendidos desde esta mirada crítica, no responden a anomalías sociales o individuales, son expresiones de lo que denomina “una estructura simbólica”, la cual está configurada como una fuente de la que brotan nuestras fantasías, imaginaciones y, por tanto, nuestros actos.

La estructura simbólica se compone de principios e ideas compartidas por la colectividad, de modo que es posible comunicarse a partir de sus códigos. En el centro de estos principios está un imaginario de género en donde nosotras somos menos dignas de valor que ellos. El análisis feminista de Rita Segato aporta un aspecto de gran profundidad a la tesis de Sergio González y Diana Washington,

quienes comparten que con estos feminicidios se inaugura una forma de violencia. El estudio de la violación propuesto por Segato dimensiona la capa profunda de la misoginia que sostiene a este lenguaje. La explotación capitalista va de la mano con la deshumanización del patriarcado, el racismo y el clasismo.

La violación, al soportarse sobre la estructura simbólica no es, entonces, un delito solitario, vergonzoso o que pertenece al ámbito de la intimidad y el ejercicio de una sexualidad individual. La violación es un delito colectivo que propone un "nicho de comunicación".

> Si la violación es, como afirmo, un enunciado, se dirige necesariamente a uno o varios interlocutores que se encuentran físicamente en la escena o presentes o en el paisaje mental del sujeto de la enunciación.
> Sucede que el violador emite sus mensajes a lo largo de dos ejes de interlocución y no solamente de uno, como generalmente se considera, pensándose exclusivamente en su interacción con la víctima. (Segato, 2016, p. 39)

El primer eje de interlocución se dirige a la víctima. La violación es una expresión de control, dominio y negación de la voluntad de la otra persona (sentido que comparte con la tortura). El mensaje que se emite tiene un sentido punitivo y moralizador. El violador es un moralista que concentra las creencias de la estructura simbólica sobre las mujeres: el mensaje es que estamos hechas para someternos a los hombres e incluso soportar sus injusticias, por lo que se precisa que nos contengan, censuren, disciplinen y reduzcan. La violación, al negar nuestra voluntad, funciona como un lenguaje que dice en voz alta aquello que se cree en silencio y que se asienta en la colectividad[10].

[10] Diana Russell estudia la violación a partir de entrevistas a sobrevivientes de violación por parte de esposos, novios, amigos y demás personas conocidas y en quienes confiaban. En los testimonios es posible observar el sentido colectivo y moralista. Una buena cantidad de entrevistadas descifran a la violación como un castigo y una lección por parte del violador. La mayoría recuerda con indignación que el suceso nunca fue un secreto. En ocasiones, incluso el violador contaba el ataque a familiares y amistades comunes en espacios como fiestas y la respuesta de esa colectividad era la risa, el comentario jocoso o la disculpa. Ver, por ejemplo,

Ese primer sentido es un eje vertical de enunciación. El otro sentido es horizontal y es el que Segato rescata al enfrentarse a los feminicidios cometidos en Ciudad Juárez. Con las violaciones, los sujetos de enunciación se dirigen a sus pares. Alude para esto a la historia del género y los distintos modos como se produce la feminidad y la masculinidad. Esta última se adquiere mediante la reiteración y aprobación continua o conquista perpetua. Así, la violación constituye un mensaje que se dirige a sus iguales para merecer y/o mantener un lugar entre las fratrias, las cuales hablan un lenguaje jerárquico. En ese mensaje, con el cual se emite la petición de ingreso o permanencia en la fratria, se ofrece el cuerpo de la mujer violada como sacrificio.

La lengua del feminicidio, entonces, habla en estos mismos términos: demostración de poder y dominio a través de las vejaciones sobre los cuerpos de las mujeres. Entre las negociaciones de las fratrias —empresarios, clase política, narcotráfico—, se despliega una crueldad que avanza de campos: del territorio propio de los cuerpos a los lotes donde son expuestos los cadáveres y luego los anfiteatros donde se confunde la evidencia, se niega humanidad a los cuerpos y se desvía (a veces para siempre) el camino de la justicia. Las vidas de estas mujeres se ofrecen como sacrificio para el interés de las fratrias.

Valdría la pena interrogar por los criterios desde los cuales se efectúa la elección de cualquier víctima propiciatoria. René Girard (2005), en su erudito estudio sobre la relación entre la violencia y lo sagrado, anota que uno de los criterios fundamentales es la semejanza. La víctima que se ofrece como sacrificio debe tener parecido con categorías no sacrificiales. Es decir, ha de parecerse a quienes realizan el sacrificio. Aunque es fundamental que se pueda distinguir, pues el mensaje debe llegar con claridad. Los animales que han sido constantemente usados para el sacrificio son, al menos en el cristianismo, los más cercanos al ser humano: se ofrece el ganado y, desde luego, el cordero. En el caso de víctimas propiciatorias humanas, se mantiene la lógica interior de la semejanza pues la similitud no es reconocimiento de la dignidad: se sacrifica lo que tiene menos valía y, sobre todo, a quien no cuenta con la simpatía de las masas para defender su causa. (Girard, 2005, p. 22) Vemos, así, que en Ciudad Juárez la reunión de

el caso de la señora Michel que ocupa el capítulo “No Right to Say No”. (Russell, 2006)

género, racialización y pobreza constituye a la víctima propiciatoria cuyo sufrimiento duele menos.

V

Durante la última década del siglo pasado, la hondura de la tragedia nacional echa raíces difíciles de remover. Vale la pena reparar en ese “duelen menos” que enuncia Segato y con el que nos inunda un temblor. ¿Qué posibilidades de transformación existen cuando se instaura un lenguaje que empuja hacia la indolencia? Una de las caras más cruentas de la tragedia mexicana es algo que parece indiferencia generalizada. Lo digo y titubeo, porque no quisiera adelantar una explicación fácil y decir que se trata de una sociedad ya insensible, entregada absolutamente a la gramática violenta. Vale la pena explorar otras vías y pensar en la saturación resultante de la cantidad de cuerpos violentados cada día, lo cual genera un cansancio anímico mezclado con temor. Frente a ello, nos encontramos con una actitud más o menos generalizada: voltear la mirada y pretender que así nos cobija un resguardo que nos pone aparentemente a salvo de la angustia. Por otra parte, también detecto cierta falta de formación sensible o estética, que complica ver de frente a la tragedia y dejarse tocar por ella. Existen escasos espacios para sentir el dolor, llorar las pérdidas, gritar la rabia. Esto constituye un problema porque la movilización social reúne a las víctimas de primera y segunda línea, pero el resto de la sociedad se enfrenta a la tentación de sentirse lejos del mal y no estar afectada por la herida punzante. Mucho temo que lo estamos y que la ilusión de resguardo se parece a la utopía de Omelas.

No tenemos, desde luego, el idílico (por engañoso) modo de vida de quienes habitan Omelas. Un engaño que se erige sobre el sufrimiento de quien o quienes habitan el cuarto subterráneo y que se desmorona frente a la deshumanización de las víctimas propiciatorias. El sufrimiento que inunda los subterráneos nunca se sepulta allí: regresa a la superficie, su raíz. Para deshumanizar es preciso deshumanizarse. En el relato de Le Guin, cuando los y las habitantes conocen la situación de la víctima se derrumban en una crisis. El dolor de la niña entre escobas despierta rabia, impotencia y sentido de injusticia. En ese momento se dan cuenta que nadie en ese pueblo es libre pues no se puede liberar a la niña. Algunas personas experimentan una profunda transformación tras la visita al

cuarto de escobas y no regresan más a sus casas. Tras ver a la niña abandonan Omelas. Otras personas tardan más, pero también se van.

> Esas gentes salen a las calles y avanzan, solitarios, a lo largo de ella. Siguen andando y abandonan la ciudad de Omelas. Todos ellos se van solos, chico o chica, hombre o mujer. Cae la noche; el viajero debe atravesar poblados, pasar entre casas de iluminadas ventanas, luego hundirse en las tinieblas de los campos. Solitario, cada uno de ellos va hacia el oeste o hacia el norte, hacia las montañas. Y siguen. Abandonan Omelas, se sumergen en la oscuridad, y no vuelven nunca. Para la mayor parte de nosotros, el lugar hacia el cual se dirigen es aún más increíble que la ciudad de la felicidad. Me es imposible describirlo. Quizá ni siquiera exista. Pero, sin embargo, todos los que se van de Omelas parecen saber muy bien hacia dónde se van. (Le Guin, 2016, pp. 16 y 17)

Uribe y Parrini piensan que quienes habitamos países como México y Colombia carecemos de la posibilidad de marcharnos. Abandonar nuestros lugares, por mucho que nos incomoden, es inasequible. Pero yo me pregunto si acaso Omelas es fundamentalmente la ilusión de que el sufrimiento que edifica el estado de cosas nos es ajeno, distante. Omelas como el engañoso resguardo que abrazamos cuando volteamos la mirada, el pensamiento y la acción hacia una dirección contraria al cuarto de escobas. Acaso marcharse de Omelas sea renunciar a la ilusión, dejar de suscribir el leguaje de la estructura simbólica y caminar hacia la oscuridad para no volver nunca. Seguramente en ese lugar lejos de Omelas hay dolor de la herida que ha quebrado la dermis de la sociedad. ¿Nos atreveremos a salir, a dejar Omelas? ¿Qué posibilidades se abren para quienes ya se han ido y ahora se organizan, se incomodan, escriben poesías sobre el subterráneo y apuestan y luchan por la vida y la dignidad?

Referencias

Amnistía Internacional (10 de agosto de 2003). México. Muertes Intolerables. 10 años de desapariciones y asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez y Chihuahua. Obtenido de: https://www.amnesty.org/es/documents/amr41/207/2003/es/

Comisión Nacional de los Derechos Humanos (1998). RECOMENDACIÓN 44/1998. https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Recomendaciones/1998/REC_1998_044.pdf

Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.

González, S. (2002). *Huesos en el desierto*. Anagrama.

___ (6 de noviembre de 2004). Entrevista a Sergio González. (A. Sánchez & J. J. Cordero, Entrevistadores)

Lagarde, M. (2008). Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres. En Bullen, M. & Diez, C. (Coord.). *Retos teóricos y nuevas prácticas*. Donotia

Le Guin, U.K. (2016). *Los que se marchan de Omelas*. Biblioteca Anarquista La Revoltosa.

Oficina de las Naciones Unidas contra la droga y el delito (noviembre, 2003). Informe de la Comisión de Expertos Internacionales de la Organización de las Naciones Unidas, Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, sobre la Misión en Ciudad Juárez, Chihuahua, México. Obtenido de: https://catedraunescodh.unam.mx/catedra/mujeres_ORIGINAL/menu_superior/Feminicidio/1_Info_inter/4.pdf

Pineda, E. (2018). *Cultura femicida. El riesgo de ser mujer en América Latina*. Prometeo.

Reguillo, R. (2021). *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*. NED, Iteso.

Rodríguez, T. (2007). *Las hijas de Juárez*. Atria Books.

Rousseau, J-J. (2002). *Emilio o de la educación*. Edicomunicación.

Russell, D. E. (2006). *The Politics of Rape. The Vistim's Perspective*. iUniverse.

___ (Decembre, 2011). The origin and importance of the term femicide. *Diana Russell blog*. https://uprrp.libguides.com/c.php?g=985694&p=7256164

Russell, D.E. & Harmes, R. A. (2006). *Feminicidio: una perspectiva global*. UNAM.

Russell, D. E. & Van de Vel, N. (1976). *Crimes againts Women: Proceedings of the International Tribulal*. Les Femmes.

Sánchez, A. & Cordero, J. A. (Dirección). (2006). *Bajo Juárez. La ciudad devorando a sus hijas* [película]. México.

Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia*. Prometeo.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.
Silva, F. & Ferrer, F. (2011). *Los feminicidios de Ciudad Juárez ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Campo Algodonero. La segunda sentencia condenatoria en contra del Estado Mexicano*. Porrúa.
Uribe, M. V. & Parrini, R. (2020). *La violencia y su sombra. Aproximaciones desde Colombia y México*. Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad del Rosario.
Washington, D. (2006). *The Killing Fields. Harvest of Women*. Peace at the Border.

De la injusticia: sobre su impacto en las mujeres y en las otredades precarizadas

Carolina de Jesús Cordero Estrada

La primera injusticia que creí experimentar sobre mi cuerpo fue todo lo relacionado a la menstruación. Me parecía sumamente injusto adolecer del útero, los pechos y las caderas, o pasar vergüenza sobre un manchado en secundaria. Me parecía injusto que mis compañeros varones nunca lo experimentaran y de ahí sus insensibilidades o burlas al respecto. En esos momentos, no imaginaba lo que vendría después, las distintas situaciones de abusos, desapariciones, violaciones y muertes de las que tendría conocimiento. Si bien esas diferencias que me parecían injustas durante la adolescencia, actualmente las reconozco y nombro como *desventuras biológicas* (Shklar, J, 2013). Sin embargo, es necesario decir que estrictamente también mermaron mi plenitud física en comparación a un varón. Hoy puedo decir que lo verdaderamente injusto fue intercalar labores domésticas después de comer únicamente con mi hermana, y observar a mi hermano sin la orden directa de limpiar. Considero entonces, que esa fue verdaderamente la primera injusticia que logré dimensionar en primera persona, simple pero notoria. Soy ahora ligeramente más consciente de la amplitud de las injusticias y asimetrías que las mujeres, junto con las otredades precarizadas, experimentamos a consecuencia de opresiones sistémicas. La frecuencia de las injusticias que se experimentan a partir de la conjunción de diversos componentes sociales, es la avalancha de una bola de nieve que va formándose con el paso del tiempo.

Negar o ignorar que existen dinámicas que acaparan privilegios, entre ellos la justicia, sería una omisión desgarradora. Los grupos dominantes han construido

y blindado su reconocimiento e identificación social, para ajuarearse desde la asimetría social. Ellos, y lo refiero en masculino, toda vez que como menciona Carla Lonzi en el Manifiesto *Rivolta Femminile* “La fuerza del hombre reside en su identificación con la cultura, la nuestra en su refutación” (Lonzi, 2018, p. 24).

Si bien es cierto que histórica y sistemáticamente hemos sido las mujeres quienes mayoritariamente no contamos con la posibilidad de pertenecer al “nosotros”, puesto que la construcción de nuestra identidad social ha sido definida desde roles y estereotipos de género, cierto es también que existen otros grupos de personas que, con sus diferencias o alteridades, refutan criterios designados por lo establecido, lo que las sitúa, al igual que a las mujeres, dentro de una alteridad desafiante. No abrazar a la norma establecida y su validación las sitúa fuera del estereotipo, ¿Cuál es el castigo? La precarización, la opresión, la discriminación, la desigualdad y la injusticia, ¿Quiénes constituyen estas otredades precarizadas? Las que subsisten y resisten a las injusticias del día a día en periferias, pueblos originarios, barrialidades, al trabajo sexual, a la heteronorma obligada desde la pobreza, a la discriminación por clase y orientación sexual, al trabajo doméstico no remunerado, a los crímenes de odio por ser mujer, por ser un activista wixárika electo, por ser un hombre trans o una mujer trans.

En el poder, se ha configurado la facultad de otorgar y recibir justicia, estableciendo divisiones importantes entre aquellos que deberán recibirla y quiénes no. La injusticia indudablemente está ligada a la dominación y al mismo tiempo a la emancipación. En las mujeres, la injusticia ronda desde el hogar, los derechos sobre su cuerpo y su estatus político, generando una dominación absoluta que traerá alienación y en el peor de los casos, una muerte social. Es necesario revisar las violentas injusticias que se han ejercido hacia el cuerpo de las mujeres, así como también a las alteridades que desafían y/o no encajan en lo hegemónico habitando la precariedad. Reconocer que estas injusticias las han despojado de los derechos de su cuerpo y cómo se ha generado un estatus político específico para las mujeres a partir de la injusticia es urgente, y lo abordaremos poco a poco.

I

El verano parece infierno allá afuera y los rayos de
la tormenta matutina así lo confirman.
Cristina Rivera Garza

Los muertos están cada día más indóciles. / Hoy se
ponen irónicos/preguntan. / Me parece que caen en cuenta
de ser cada vez más la mayoría.
Roque Dalton

El martes 16 de abril del 2024, aproximadamente a las nueve de la noche, caí en cuenta de que mi *feed* de Twitter, red social que mutó a X, estaba lleno de noticias sobre María José, una adolescente mexicana de diecisiete años. No fue campeona olímpica, no ganó un certamen de belleza, ni fue la primera mujer en ser la presidenta de este país. María José habitaba junto a su madre Cassandra, un departamento en Iztacalco, Alcaldía que se ubica al oriente de la Ciudad de México.

Pudo haber sido un día normal, su madre Cassandra salió a trabajar y María José en el transcurso del medio día salió a la tienda, en el trayecto de regreso fue interceptada por uno de sus vecinos, quien abusó sexualmente de ella. Cassandra, la madre de María José, regresó al departamento antes de lo habitual y circunstancialmente al escuchar los gritos de su hija, arribó a una de las escenas que ninguna madre quiere experimentar. Forcejeó con el feminicida de su hija, quién intentó huir, pero los gritos de ayuda y forcejeos alertaron al resto de vecinos del edificio.

No fue la policía quien detuvo al agresor, fueron los mismos vecinos quienes evitaron que éste pudiera darse a la fuga. Cassandra terminó con lesiones graves al intentar ayudar a su hija, pero María José lamentablemente fue víctima directa de feminicidio por quien en redes sociales y medios de comunicación es ahora conocido como “El químico de Iztacalco”. ¿Qué habría pasado si María José no hubiera salido a la tienda? ¿Dónde estaría el feminicida si los vecinos no lo hubieran pillado? A María José, salir a la tienda le costó la vida. En México, las

mujeres no estamos seguras ni en nuestra propia casa. El error del feminicida fue no calcular la inesperada llegada de Cassandra, madre de su víctima.

De Cristina Rivera Garza aprendí que a los autores materiales del delito no se les debe dar tanto reflector, no debemos observarlos desde un morbo protagónico, así como la cautela y precisión para hacer ver al lector que los feminicidas existen y que si siguen libres es por culpa de mandos negligentes en instituciones desde el poder:

> En efecto, la muerte se extiende a menudo en los mismos territorios por donde avanzan, cual legión contemporánea, las conexiones de internet. Si la escritura se pretende crítica de las cosas, ¿cómo es posible, desde y con la escritura, desarticular la gramática del poder depredador del neoliberalismo exacerbado y sus mortales máquinas de guerra? (Rivera, 2013, p. 17)

Gran sorpresa se llevó la Fiscalía General de Justicia de la Ciudad de México, pues al realizar el legal y correspondiente cateo al departamento del feminicida, encontraron restos óseos, identificaciones de otras mujeres, así como registros escritos que narraban la realización de los actos delictivos perpetrados por el químico de Iztacalco hacía otras mujeres. Amairany, Frida Sofía y Viviana, conocidas y ex parejas de quien le quitara la vida a María José, fueron reportadas como desaparecidas en dos mil doce, dos mil quince y dos mil dieciocho respectivamente. ¿Cuáles habían sido hasta el momento los avances de sus carpetas de investigación? Ningún dato de prueba que diera con su paradero. Nada, carpetas de investigación empolvadas en las Fiscalías, como siempre.

¿Por qué asesinan mujeres por el hecho de ser mujeres? ¿Por qué desaparece una mujer sin dejar rastro? ¿Qué ha posibilitado el auge de feminicidios y desapariciones de mujeres? Desde las lógicas jurídicas, el bien tutelado por excelencia es la vida, pues el resguardo de la misma se supone permea al mundo de justicia, esto por el simple hecho de enunciar que la vida se resguarda por el Derecho. Aquí la realidad es que jurídicamente no se tutela la vida de mujeres y otredades precarizadas, en México la realidad para ellas es injusticia y muerte.

La amalgama patriarcal-colonial-capitalista, misma que entenderemos como una superestructura constituida desde las élites dominantes, ejecutándose a tra-

vés de diversas formas de jerarquización socialmente opresoras, como el machismo, el capitalismo, el colonialismo, la homofobia, el antisemitismo, y el racismo, es experta en los juegos de manipulación. Con el lenguaje, por ejemplo, lo ejecuta con la finalidad de amainar el peso de la realidad que vivimos las mujeres a través de términos que nos llevan a reconfigurar o distorsionar significados, sentires, y pensamientos. *"Se hará justicia, ya trabajan en estudios de genética para determinar con toda certeza, a qué personas correspondían los restos hallados en el inmueble"* fue lo que Ulises Lara, Fiscal de la Ciudad de México, manifestó a medios de comunicación, maquillando la responsabilidad del Estado por sus omisiones. Un feminicida privó de la vida de entre nueve a veinte mujeres. El desinterés de las instituciones permite la ejecución de un frío y letal cincel siempre dirigido a nosotras, a las otredades desafiantes, a las alteridades escasas de seguridad, a quienes no cuentan con el privilegio de habitar un lugar seguro, a quienes conocen perfectamente el amargo sabor de la injusticia.

¿Dónde y cómo nace la violencia institucional? Desde mi perspectiva, la institución es materialización de la dominación social, y ésta misma se legitima con "el monopolio de la fuerza pública". Ahora bien, trayendo a Walter Benjamin a la mesa, él diferencia y expone en su texto *Para una crítica de la violencia*, lo que reconoce como *violencia mítica* (Benjamin, 1995, p. 41), aspecto que para Benjamin pare la norma o funda el derecho, logrando así sistematizar y establecer a la institución, misma que se rinde a los intereses de las élites, a la sociedad capitalista y burguesa, a los cuerpos privilegiados.

La violencia institucional que las autoridades ejercen sobre las mujeres se ha perpetuado, y una de las principales causas, tiene que ver directamente con la falta de ordenamientos orientados hacia la protección de las vidas y los intereses de las mujeres, pues siempre se ha considerado al bienestar masculino como sinónimo de bienestar social, de ello escribe Lía Cigarini en su libro Política del Deseo:

> La relación hombre-mujer está ya inscrita en el derecho y está en él inscrita de manera que aplasta a las mujeres. […] Llegamos a la conclusión de que el problema de raíz es, para todas, el mismo: estamos inscritas a trozos en el ordenamiento jurídico. Y podemos ser tuteladas por la ley y usarla solo en esa parte

> que considera que nuestros intereses coinciden con los de los hombres […] el ordenamiento jurídico existente no prevé el conflicto entre los sexos y, por tanto, no lo regula (Cigarini, 1995, pp. 106, 107).

Mi criticismo a la justicia y el estricto análisis que dirijo a la injusticia, se enfoca no a destruir el concepto de lo justo, sino hacía atacar el pensamiento dogmático que captura la realidad desde “el bien”, “lo justo”, “lo legal y políticamente correcto” establecido por la juridicidad y la justicia. La verdad es que se procura la justicia, la realidad es que la injusticia impera en un todo. Lo anterior, nuevamente retomando el análisis de la manipulación lingüística y su importancia en la injusticia. ¿Quién narra desde lo justo? En palabras de Brigitte Vasallo “Tenemos, así, dos categorías resignificadas por la idiosincrasia de los tiempos: lo real, que es la cosa, y la verdad, que es el signo de la cosa, la narración de la cosa” (Vasallo, 2021), lo anterior toda vez que la lingüista española comparte que, lo verdadero se opone a lo real.

¿Qué tanto conocemos la injusticia? Acercarnos a las posibles respuestas de la pregunta previa, podría permitirnos examinar la experiencia de la injusticia, un sentir que acontece a diario, que edifica la raíz de todas las desigualdades y que tiene una relación directa con la muerte. Injusticia y muerte dentro del ámbito político se encuentran íntimamente ligadas. Por lo anterior, considero necesario presentar un concepto desarrollado por Achille Mbembe, a través del cual expone que ejercer control sobre la mortalidad, así como el despliegue de la vida desde la manifestación del poder, son signos claros de una estrategia. Este razonamiento acerca la concepción de poder sobre la vida, que también lo es sobre la muerte, sobre quien muere y cómo muere, es en pocas palabras lo que Mbembe desarrolla como “necropolítica” (Mbembe, 2011).

Es preciso entonces, enunciar que la acción de matar, a quién matar y como matar, son definitivamente configuraciones de la detentación de poder, y un cuestionamiento clave a esto es ¿cuáles son las corporeidades que pueden mantenerse con vida y cuáles son las que deben morir? Mbembe en primer instante y bajo sus lógicas decoloniales, comparte que es desde la racialización, la alteridad que ésta representa, señalando la verticalidad o asimetría de las relaciones sociales modernas y occidentales. En México, en primer instante, podría responderse

que el género y la precarización (o la falta de privilegio de clase) son detonantes indiscutiblemente ligados con la muerte, pues los componentes de la alteridad del "ser mujer pobre" en México y el poderío masculino, reduce a la mujer, otorgándole el valor de objeto y no de una "sujeta de derechos" (Fraisse, 2018).

Comprender a la necropolítica más allá del dejar morir, de las muertes de facto y las muertes simbólicas, genera preguntas sobre lo que siente una mujer al saber que salir a la tienda puede costarle la vida, esto genera un sentimiento de temor en las personas, particularmente en las mujeres ¿qué siente una mujer cuando sabe que existe la probabilidad de ser asesinada en su propia casa? La respuesta que he recibido siempre ha sido la misma: terror.

> El terror se convierte, por tanto, en una forma de marcar la aberración en el seno del cuerpo político, y lo político es a la vez entendido como la fuerza móvil de la razón y como una tentativa errática de crear un espacio en que el «error» fuera minimizado, la verdad reforzada y el enemigo eliminado (Mbembe, 2011, p. 28).

Identificar al terror como un componente de la necropolítica, más allá de la muerte física, es necesario para comprender las muertes simbólicas, esas que paralizan, que dominan y que no permiten posibilidad de emancipación, ayudando a conservar una condición esclavizante. No ser una plena sujeta de derechos permite violencias contundentes, en específico en los cuerpos de mujeres y otredades precarizadas, manteniéndolas en un específico y vulnerable estatus político. Desde la muerte simbólica hasta la muerte física, encontramos la operatividad de la necropolítica y la injusticia en el cuerpo de las mujeres.

La estrategia de la injusticia a través de la necropolítica, es también una táctica psíquica y sensorial. Las mujeres sobrevivientes a la violencia de género pueden presentar quemaduras emocionales y cicatrices psíquicas, una persona sobreviviente a crímenes de odio nunca es la misma. Habitar el mundo en un estado de alerta sobre si se vive o se muere, establece un método de control y disciplinamiento sobre las corporeidades con vida. La búsqueda e implementación de formas de resistencia y recuperación a estas violencias son esenciales para las mujeres, teniendo como finalidad que las víctimas no sean desechadas en

el proceso, impidiendo que se conviertan en "algo" descartable y cuantificable. Una deuda más por parte del Estado de Derecho.

Bajo esta lógica, podemos encontrar un paralelismo entre corporeidades específicas que pueden ser sacrificables y otras que no, ¿en qué radica la relación identitaria de la ciudadanía y el sacer? Aún "permeadas" por la norma, existen corporeidades que son el escenario para el espectáculo del poder desde la injusticia, para las mutilaciones, para la muerte. Por ello, es menester analizar la dominación de lo injusto no de arriba hacia abajo, sino desde la formulación o ejecución de opresiones.

> El *Homo sacer* puede recibir la muerte de manos de cualquiera sin que esto le suponga a su autor la mácula del sacrilegio… ¿Qué es, pues, esa vida del homo sacer, en la que convergen la posibilidad de que cualquiera se la arrebate y la insacrifibilidad, y que se sitúa, así, fuera tanto del derecho humano como del divino? (Agamben, 1998, p. 97).

La dominación sobre todos los espacios que son habitados es otra particularidad de la injusticia a través de la necropolítica. La injusticia transforma los modos de vida, trastoca los sentidos con la finalidad de que las percepciones sean alteradas, para que así se unifique y normalice la violencia. Las mujeres que vayan en contra de lo que establece la amalgama patriarcal-colonial-capitalista, o en otros casos, el crimen organizado o la esfera de "paraestatalidad" (Segato, 2016), serán asesinadas o mutiladas física y/o simbólicamente, heridas a nivel político y social, ya que con estas marcas pretenden mantener los daños a la vista de otras posibles insumisas, exhibiendo lo terrible que resulta sobrevivir siendo insubordinada a la injusticia. "Los agredidos son cuerpos frágiles, no son cuerpos guerreros. Por eso manifiestan tan bien, con su sufrimiento, la expresividad misma de la amenaza truculenta lanzada a toda la colectividad" (Segato, 2016, p. 61).

Parece inviable y desoladora la posibilidad de confrontar la operatividad de la injusticia estimulada por el necropoder y la juridicidad masculina, específicamente si buscamos la construcción de resistencias a los padecimientos generados por las tácticas necropolíticas que acontecen diariamente en México.

Lamentablemente la injusticia marca la ruta para sobrevivir en nuestro país, modifica sentires y pensares a conveniencia, así como decide qué mujeres viven y qué mujeres mueren.

Es necesario hacer saber que existen otras formas de hacer política, y que éstas permiten fracturar o amainar la lógica de muerte. En México existen agrupamientos de mujeres, como lo son activistas, madres buscadoras, colectivas y redes de apoyo, quienes, alejadas de toda teoría, su historia de vida y procesos empíricos les han permitido no solo reconocer la vida y el cuerpo como algo meramente biológico, sino como territorio político. Su lucha, búsqueda y resistencia les ha implicado a través de la resistencia, la identificación del peso de la injusticia y sus opresiones. Aquí nace la reflexividad duramente crítica, pues aún y cuando estas mujeres resisten desde una praxis que intenta paliar omisiones institucionales, como lo es la búsqueda de personas desaparecidas o gestiones investigadoras para dar con los feminicidas de sus hijas, hermanas, madres o nietas, es el mismo Estado quien las reconfronta con la injusticia. Y así un ciclo interminable, infinito, como la injusticia misma.

II

La injusticia establece las reglas y el coraje las rompe.
Ursula K. Le Guin

Quien vive de contar muertas, no te quiere viva.
Leonor Silvestri

He analizado la justicia, he procurado desmenuzar ese concepto, sus formas, efectos y los alcances que la justicia tiene en la vida de las mujeres. Mis primeras aulas de estudio, los recorridos en Juzgados, Agencias del Ministerio Público y diversos espacios solemnes como Tribunales, me han mostrado en más de una ocasión una cruda y perversa realidad. Mantenernos en la devoción e investigación de la justicia es permanecer en un “espectáculo” (Debord, 1967) anacrónico y de etiqueta para clases altas. Excedernos en el estudio de la juridicidad, es alimentar un mito edificado indiscutiblemente por la amalgama patriarcal-co-

lonial-capitalista, de la cual no solo nosotras somos víctimas, sino también las personas que por cuestiones sistemáticas habitan opresiones y precariedades que les impiden siquiera preparar la suela desde el talón y el impulso del empeine para deshabitar lo injusto.

Siendo clara y concreta, "la justicia esencial y míticamente violenta" (Benjamin, 1921), escasamente compensatoria y semi reparadora es un privilegio para pocos, las reglas del juego que permiten el acceso a la justicia como fenómeno institucional, son en realidad el clímax de un performance jurídico que las mujeres y otredades diversas a lo hegemónico, observamos muy de lejos, algo que Silvia Feredici identifica dentro del capitalismo contemporáneo.

> ¿Cómo hablar de nuestra «performatividad» de género, raza y edad sin reconocer la coacción que generan determinadas formas de explotación y castigo? *Si pretendemos idear estrategias de cambio, tenemos que identificar el universo de políticas antagónicas y relaciones de poder mediante las que se constituyen nuestros cuerpos y reflexionar sobre las luchas que se han desarrollado en oposición a la «norma»* (Federici, 2022, pp. 26, 27).

La modernidad ha industrializado todo. Desde mi perspectiva, existe una maquiavélica "industria de lo justo", las instituciones gubernamentales, la academia, el entretenimiento, los roles y estereotipos de género la fortalecen. Atrevidamente la señalo como industria, toda vez que surge, opera en y para el capitalismo. Esta justicia es individualista, mercantilizada, masculinizada, atípica, por ende, un privilegio de las élites, privilegio que el colectivo rara vez experimenta en carne propia.

La estrategia de instaurar la creencia, complementada con una devoción aspiracionista a la justicia, es uno de los trucos psico-sociales del estado neoliberal para mantener fuera al ojo crítico del colectivo. Esa ceguera parcial limita la develación de lo que realmente acontece, nos encontramos sumergidas en la injusticia. Aun cuando procuro darle un respiro al concepto de justicia distributiva, lo que realmente exhalo es injusticia distribuida.

Por otra parte, poco se ha escrito sobre la injusticia, se le ha visto como la sombra de la justicia, la hermana incómoda, la que no debe ser nombrada, la

que no existe y si llega a mostrarse, la hermana favorita la presenta con desdén, como un accesorio inadecuado. Ella, la injusticia, se oculta detrás de la puerta, la viste un halo de misterio y negación, es el terreno al que nadie quiere llegar. Sin embargo, a las mujeres nos envuelve cotidianamente. Ignorar la presencia e imperio de la injusticia como categoría alterna y autónoma de lo "justo", es un as de espadas bajo la manga en este juego del acceso a la justicia, y lamentablemente la casa nunca pierde, así el capitalismo.

La injusticia, con su naturaleza cotidiana, es un punto de fuga entre derecho, filosofía y política. Se acentúa en la decadente y destructiva modernidad, con una significancia política latente, urgente, pues lamentablemente es un concepto con escasa teoría. Su espíritu antitético nos exige darnos cuenta de lo agotado que es mantener el estudio sobre lo justo, pues sería mantener una ensoñación impuesta estructuralmente al colectivo. Lo que importa es transgredir el intelectualismo de lo que no se otorga a las subalternas (Spivak, 1993), desmenuzar el performance de justicia que se ofrece como esperanza a las personas oprimidas, particularmente a las mujeres. Si a la injusticia la vamos escudriñando y la analizamos desde su estructura y operatividad impuesta, traeremos un potente as de diamantes para el entendimiento del juego y combate de nuestra realidad, en esta "sociedad de control" (Deleuze, 1991).

Algunos juristas puritanos (personalidades con facultades jurisdiccionales, ex profesores y colegas), defensores del Estado de Derecho, me han refutado en más de una ocasión lo absurdo de mi pensar, plantear y repensar la imperatividad de la injusticia. El orden correcto para ellos, es a la inversa, justificar la imperatividad de la norma. Yo ni puritana, ni ordenada, tengo claro que la cuadratura del saco sastre no les permite entender, y mucho menos empatizar con las barrialidades, con las personas que no tienen el privilegio de pagar por justicia. La mayoría de abogados "traje sastre" se perciben muy "derechohumaneros", pero no les encuentro ni una pizca de conciencia de clase, han sido adoctrinados por García Mynez, pero desconocen la postura abolicionista sobre las prisiones de Angela Davis.

Sin embargo, es necesario hacer ver y reconocer que la norma y la justicia no son sinónimos, ¿es muy atrevido asegurar que en México, norma y justicia son antónimos? La norma se comprende y se cumple desde su naturaleza inevitable-

mente coercitiva, esto es que, su obligatoriedad procura de facto la prevención del peligro, de la inseguridad, el resguardo de la vida y la propiedad privada. La ley no otorga justicia por su mera existencia, es importante no confundir esta extraña especie de dicotomía.

La comisión del delito es una situación que ha rebasado dimensionalmente las facultades de la norma, ante esto, desde los espacios legislativos solo hemos visto lo que en el argot jurídico denominamos “legistivitis”, una práctica que indica legislar, legislar, legislar, no al cubo, tal vez hasta la cuarta potencia, con la finalidad de prevenir y/o erradicar la comisión de ilícitos. No voy a subestimar los esfuerzos de las mujeres que ocupan esos espacios, pues su operatividad política también las sitúa en una doble vara por saltar, pero mi crítica a la efectividad de esa práctica persiste; tampoco quiero perder el hilo de la idea principal, en esta ocasión no indagaremos sobre teoría del delito, sino sobre injusticia, pero Parafraseando a Brigitte Vasallo: Legislar sin riesgo y aplicar normas sin riesgo, convierte tanto a la norma como a su aplicación en un juego al que no pueden acceder las personas que sí tienen que asumir un riesgo para jugar (Vasallo, 2021, p. 69).

La injusticia como categoría particular dentro del caos en el que vivimos es consecuencia indiscutible de dos contratos: el social (Rousseau) y el sexual (Pateman, 1995). Como lo mencioné en párrafos previos, dejar de romantizar el Estado moderno desde sus promesas e ideales de progreso, protección, libertad e igualdad, facilita la percepción de su verdadera naturaleza. La amalgama patriarcal-colonial-capitalista se presenta y ejecuta un carácter dirigido concretamente a las otredades que desafían lo hegemónicamente establecido por ella misma: la política de la injusticia.

> La historia del contrato sexual es también una historia de la génesis del derecho político y explica por qué es legítimo el ejercicio del derecho, pero esta historia es una historia sobre el derecho político como *derecho patriarcal* o derecho sexual, el poder que los varones ejercen sobre las mujeres (Pateman, 1995, p. 10).

La crueldad, la muerte, el odio, la segregación, aún prohibidos legalmente están paradójicamente permitidos para unos cuantos, toda vez que libertad y

justicia son conceptos en letra muerta en el día a día de las otredades, ¿qué tantas injusticias atraviesa una mujer tzotzil, lesbiana, que no cumple el régimen estético obligado por la "feminidad hegemónica" en la búsqueda de un trabajo digno? La respuesta automática, inmediatamente reafirma mi postura política sobre mantenerme leal a la rebeldía con respecto a la noción de justicia que nos ha sido impuesta por el derecho y su punitiva normatividad, nuevamente repienso a Pateman.

> La diferencia sexual es una diferencia política, la diferencia sexual es la diferencia entre libertad y sujeción. Las mujeres no son parte del contrato originario a través del cual los hombres transforman su libertad natural en la seguridad de la libertad civil. Las mujeres son el objeto del contrato (Pateman, 1995, p. 15).

Habitando la amalgama patriarcal-colonial-capitalista, cuestiono ¿qué es la injusticia y cuáles son sus lógicas? No se puede combatir lo que escasamente se conoce. Indagar en las respuestas de estas preguntas podría permitirnos contrarrestar o abatir la fuerza y el poder de la injusticia, experiencia que nos acontece a diario y que nutre la raíz de todas las desigualdades.

Primeramente, considero necesario realizar un ejercicio que nos permita entender a la injusticia más allá del modelo normativo, conocer sus raíces y dimensiones, pues si bien es cierto que la injusticia tiene estragos en lo político, no sería filosóficamente sustancial estancarnos en una simple crítica al modelo de impartición de justicia. Procurar un análisis epistemológico y científico al fenómeno de la injusticia posibilita acercarnos a reconocer cuáles son las formas que ésta despliega operativamente, qué grosor tienen los hilos que hilvanan acciones o situaciones que se consideren no injustas, así como también intentar deshilar la telaraña que genera mayoritariamente la intercepción de otredades por cuestiones de sexo, género, orientación sexual, raza y clase, tal y como lo han expuesto Carole Pateman y Angela Davis.

Propongo que la injusticia debe considerarse como una categoría autónoma, extensa, de vida propia y no dependiente de algún otro concepto, pues fuera de performances sociales no es antagonista. La injusticia como medio de control es protagónica, las opresiones legitimadas desde el orden social e institucional,

así como su despliegue desde entes criminales, lo demuestran. En una primera instancia de resistencia, las mujeres hemos generado espacios de aguante y acuerpamiento. En estos lugares, que más allá de ser un área para sobrellevar lo injusto, se generan también conocimientos, pues las mujeres y demás minorías comparten sentires y saberes, con la finalidad de reapropiar espacios, formas, tiempos, modos y lo más importante: sus cuerpos. Las colectivas tienen la finalidad de generar ambientes seguros, dan resguardo y procuran no dar cabida a injusticias.

Las mujeres y las minorías saben que comparten opresiones, precariedades y dolores, no iguales, pero si latentes desde la vulnerabilidad que les instiga un mundo violento, pero es también desde la empatía de sus vulnerabilidades que radicalizan su combate a la violenta injusticia que les atraviesa, prendiendo mecha a la potencia colectiva, que sin duda es el escozor de quienes les oprimen.

¿Cómo se reconoce lo injusto? Responder inmediatamente es atrevido y arriesgado, pero hacerlo es necesario. Una de mis respuestas indirectas es que a la injusticia, antes de reconocerla o analizarla socialmente, es prudente realizarle un breve andamiaje psicoanalítico a través del deseo, la necesidad de consumo y el poder. Esto podría darnos una primera ruta para distinguir el menester de la tríada deseo-necesidad de consumo-poder, y las posibilidades de paliar esas aspiraciones o exigencias sistemáticas y paradójicamente autoimpuestas.

Saberse en una posición que permite ejercer poder o ejecutar dominación, da luz verde al impulso de controlar y subordinar desde el privilegio a otorgar o negar. Por otra parte, la necesidad de recibir un ligero beneficio a cambio de ejercer desde la subordinación es también integrante de la fórmula que posibilita el poderío de la injusticia, entonces retomamos a Foucault quien analiza al cuerpo como una forma de control, su individualización se clasifica, por ejemplo en dominante y dominado; por lo anterior es que necesariamente la amalgama patriarcal-colonial-capitalista necesita que existan cuerpos determinados sistemáticamente a vivir en un constante e interminable estado de necesidad.

> El poder no se funda en sí mismo y no se da a partir de sí mismo. Si quieren verlo con mayor simpleza, no habría relaciones de producción y, sumados a ellas, al costado por encima, llegados a posteriori para modificarlas, perturbarse, hacerlas

> más consistentes, más estables, más coherentes, unos mecanismos de poder. No habría, por ejemplo, relaciones de tipo familiar y unos mecanismos de poder agregados a ellas; no habría relaciones sexuales más, al costado, por encima, unos mecanismos de poder. Estos son una parte intrínseca de todas las relaciones, son de manera circular su efecto y causa, aun cuando, desde luego, entre los diferentes mecanismos de poder que podemos encontrar en las relaciones de producción, las relaciones familiares, las relaciones sexuales, sea posible constatar coordinaciones laterales, subordinaciones jerárquicas, isomorfismos, identidades o analogías técnicas, efectos de arrastre que permiten recorrer de una manera a la vez lógica, coherente y válida el conjunto de esos mecanismos de poder y aprehenderlos en lo que pueden tener de especifico en un momento dado, durante un periodo dado, en un campo determinado (Foucault, 1978, pp. 16 y 17).

Como resultado de la fórmula injusticia-desigualdad-poder, siendo la primera de estas la constante y las dos últimas variables, factores que la amalgama puede despejar a gusto, necesidad y placer, observamos también que frívolamente intenta paliar desigualdades de las formas más burdas e incompetentes, pues su objetivo es continuar la simulación de lo justo, manteniendo a ciertos cuerpos sumergidos en un ciclo violento de injusticia. Estos elementos son claves para analizar la infinitud de lo injusto. Podría ser aquí donde encontramos, probablemente no el origen genealógico de la injusticia, pero quizá vamos dando luz a identificar la sombría ecuación que sostiene un sistema edificado desde las consecuencias de lo inicuo, como, por ejemplo, la desigualdad.

¿Es la injusticia un acto conscientemente voluntario? Desde mi perspectiva la injusticia es tanto infinita como inevitable; por consiguiente, la he estudiado desde sus dimensionalidades, pues ésta habita lo personal, que no debe confundirse con la dimensionalidad de lo privado, y en lo público. En esta última arena se le reconoce como un fenómeno político, por lo tanto, se observa que la injusticia política es plenamente voluntaria. La injusticia que se suscita entre individuos está en la arena de lo privado, por ende, puede responder a actos tanto voluntarios como involuntarios. La última de las dimensiones que conforman el espectro de la injusticia la localizo en los efectos que se producen personalmente, ¿se puede actuar injustamente hacía uno mismo? o ¿se es víctima

de un sistema que trabaja para ocultar su responsabilidad y hacernos creer que merecemos lo injusto? Estas dos últimas preguntas evidencian que la amalgama patriarcal-colonial-capitalista es experta, sin duda, en aplicar luz de gas jugando con el deber ser y el mito de la justicia.

Las injusticias que se reconocen fácilmente por su premeditación y que obedecen al contrato sexual o en su caso al mantenimiento de violencias sistemáticas a minorías, presentándose de facto o simbólicamente, y sin duda con una efectividad que se sostiene del monopolio de la violencia que posee el Estado, tienen efectos indudablemente políticos. ¿Aborto legal, seguro y gratuito en todo México? No. ¿Reducción de jornada laboral? No. ¿Eutanasia legal? No. La superestructura pierde fuerza sin el rol reproductivo y los cuidados a la fuerza de trabajo ejercido por las mujeres, pierde fuerza sin obreros sobreexplotados, así como sin cuerpos que sigan consumiendo aún en estado crítico. A lo anterior lo denomino como el concepto *de la injusticia desde la dimensionalidad pública o política.*

La jerarquización de las interacciones sociales y la verticalidad del poder, por más que abogamos a la horizontalidad, persisten. La dimensionalidad de la injusticia en el ámbito privado va de la mano con la dialéctica "esclavo y amo" (Hegel, 1966). En los cuerpos femeninos, los roles y estereotipos de género la detonan. Ejemplifico, cuando a un varón desde su primera infancia desea y se le permite, normalizando la facultad de posicionarse dominante sobre una corporeidad biológicamente distinta a la suya, legítima dominio y control a partir de su deseo y condición sexobiológica. Bajo esta lógica viciada y desmedida, en el peor de los casos quien domina puede decidir si la corporeidad dominada vive o muere. Este análisis nos permite entender los altos índices de feminicidios y las necrodinámicas, y aquí complemento un segundo espectro, el *de la injusticia desde la dimensionalidad privada.*

Desde mi perspectiva, la que abodaremos a continuación es la dimensionalidad más compleja. Considero que navega las aguas del psicoanálisis. A las mujeres, como a todas las personas, nos quedan cicatrices de los impactos de la injusticia. Sin embargo, la otredad femenina tiene mayores dificultades para reconocer lo justo. La justicia es un sentimiento subjetivo, sin duda, al contrario de la injusticia, que es objetiva, ¿qué tan probable es encontrar a un varón blanco

con alto poder adquisitivo que no habita en las periferias padecer el síndrome del impostor[1]?

La autocensura, la dificultad para reconocerse merecedora o capaz de algo, la falta de autovaloración, que sin duda tienen que ver con la historia de vida de cada persona, repercute en diversas decisiones a lo largo de la vida de las mujeres. Escupirle al deber ser Kantiano y a los roles y estereotipos de género, impide la posibilidad de las muertes simbólicas, pues se desarrollan en contra de lo que se espera de las mujeres. Postularse a un ascenso siendo madre, aceptar dar una conferencia o hasta llevar el cabello corto, es hacer lo que no se espera de una mujer. Y no digamos más si de deshabitar la heterosexualidad obligada se habla, aquí es justamente donde se da cabida a *la injusticia desde la dimensionalidad personal.*

III

Cuando se invoca la justicia, se invoca algo que no existe.
Gilles Deleuze

A veces, las ciencias sociales son exactas. Mi atrevimiento al desarrollar las dimensionalidades de la injusticia, es epistémico y científicamente heterogéneo. Aproximadamente hace tres años, en un aula de clases, me fue presentado Timothy Morton a través de su libro “Hiperobjetos”, me pareció interesante, toda vez que Morton postula y propone “el término hiperobjeto” para referirse a cosas distribuidas de forma masiva en tiempo y espacio en relación con los humanos (Morton, 2021).

---

[1] Fenómeno psicológico por el cual, personas exitosas tienen la sensación de no ser merecedoras de sus logros y se sienten como un fraude o un impostor. El síndrome del impostor también genera un sentimiento de engaño hacía las personas que te rodean y te hace creer que no eres merecedor de lo que has alcanzado. A pesar de tener logros y éxitos evidentes, se genera una persistente sensación de no merecer el reconocimiento o éxito que se ha obtenido (Red de Universidades Anáhuac, 2024).

Después de esa clase, intenté cautelosamente identificar hiperobjetos, lo que me fue sencillo y no, pues pensé en dos fenómenos particulares que, por sus singularidades y ramas de estudio, probablemente jamás podrían ligarse entre sí, sin embargo, los procesos creativos de cada persona son curiosos, y en este caso me dirigieron desde la filosofía política hasta la física clásica. Reflexionar sus coincidencias, longitudes e impactos me mantiene expectante, pues sin dudarlo están en todas partes, son inevitables e infinitos. En este último apartado intento exponer las coincidencias entre la dimensionalidad de la injusticia con respecto al espectro electromagnético. Ejercicio al que llamo: *el espectro de la injusticia.*

Tanto la injusticia como el espectro electromagnético, bajo la lógica de Morton, pueden ser considerados hiperobjetos, pues ontológicamente comparten similitudes:

> Los hiperobjetos ocupan una fase espacial de alta dimensionalidad que los vuelve invisibles a los humanos durante ciertos periodos de tiempo y exhiben sus efectos interobjetivamente, es decir, pueden detectarse en un espacio constituido por las interrelaciones entre las propiedades estéticas de los objetos [...] Los hiperobjetos ya han tenido un impacto significativo en el espacio humano psíquico y social. Los hiperobjetos son directamente responsables de lo que llamo el fin del mundo [...] Los hiperobjetos ya han inaugurado una nueva fase humana de hipocresía, debilidad e inconsistencia [...] Los hiperobjetos cambian la experiencia humana [...] Los hiperobjetos son reales, más allá de que alguien esté o no pensando en ellos [...] Los hiperobjetos nos obligan a reconocer la inmanencia del pensamiento respecto de lo físico. (Morton, 2021, pp. 16-18).

La modernidad ha vinculado de manera notable a la injusticia con la posibilidad de ejercer violencia, crear o destruir. La injusticia es una especie de energía que detona e impacta en las relaciones sociales, es por ello que se regula. Realizo la analogía de la injusticia con la energía, toda vez que ambas tienen un impacto importante en la vida diaria, y ambas representan entidades fundamentales y comunes en todas las formas de la materia, están en todas partes del mundo físico conocido, tal y como Harvey White lo describe en el libro Física Moderna (White, 2009, p. 170).

Ahora bien, soy consciente de que existen diversas formas de energía, pero para desplegar mi propuesta, me acotaré a la energía electromagnética, ¿Por qué? Tal vez porque de todas las formas de energía, la electromagnética, es la de mayor aplicación en los sistemas de control digital. Así mismo la injusticia, pero a la escala social. Ambas tienen formas de propagación determinadas por su frecuencia e impacto (en lo social), y en su longitud de onda (en lo físico).

La energía electromagnética viaja a través del espectro electromagnético, así como la injusticia recorre todos y cada uno de los espacios de la vida diaria. Que no veamos los rayos gama no quiere decir que no existan, así como el no escuchar los gritos de Cassandra pidiendo ayuda en este preciso momento, no borra que a María José le hayan arrebatado la vida el pasado dieciséis de abril en Iztacalco. No es que la injusticia no exista, es que la vemos, sentimos y la escuchamos hasta que nos atraviesa.

Para los fines de esta analogía, es suficiente identificar tres divisiones del espectro electromagnético que por sus efectos y aplicaciones resultan importantes para una mejor comprensión de su relación con la injusticia, por ello, atrevidamente y a lato sensu, los vincularé con aspectos y condiciones sociales, para fines meramente explicativos.

El espectro de audio frecuencias → El privilegio de clase
El espectro de luz visible → El sexo, género u orientación sexual
El espectro radioeléctrico → Identificación étnico-racial

Delimitados y correlacionados, tanto las divisiones del espectro electromagnético como las condiciones sociales, más allá del orden dado, lo importante aquí, será la ejemplificación que a modo de comparación realizaré, para así lograr comprender la infinitud de lo injusto.

El espectro de audio frecuencias es un segmento de frecuencias que las personas experimentan directamente en la banda que comprende la energía sónica o acústica. Este espectro se analiza con el privilegio de clase de la siguiente manera:

Del privilegio de clase y la injusticia								
Bandas de frecuencia o longitud de onda	Muy baja frecuencia	Baja frecuencia	Media frecuencia	Alta frecuencia	Muy alta frecuencia	Ultra alta frecuencia	Súper alta frecuencia	Extrema-damente alta frecuencia
Unidad de medida	Hertz	Kilo Hertz	Kilo Hertz	Mega Hertz	Mega Hertz	Giga Hertz	Giga Hertz	Giga Hertz
Privilegio de clase	Muy bajo privilegio	Bajo privilegio	Medio privilegio	Alto privilegio	Muy alto privilegio	Ultra alto privilegio	Súper alto privilegio	Extrema-damente alto privilegio
Medida de pro-tección o inmunidad ante la injusticia	Muy bajo o casi nulo	Bajo	Bajo/ Medio	Alto/ Medio	Muy alto	Ultra alto	Súper alto	Extrema-damente alto, pero aún existente

Tabla 1. Elaboración propia.

El espectro de luz visible es el rango de frecuencias que el ojo humano interpreta como colores que van desde el rojo hasta el violeta, el ejemplo más común y sencillo para identificarlo es cuando observamos un arcoíris, es en ese preciso momento en el que estamos contemplando las frecuencias de luz visible. Sin embargo, el rango que el ojo humano es capaz de percibir es en realidad un muy pequeño segmento del extremo superior del espectro electromagnético.

Las condiciones, violencias e injusticias sociales determinadas por cuestiones de sexo, género u orientación sexual, van emparejadas al espectro de la luz visible, no porque la injusticia sea el pequeño segmento perceptible a la visión, sino todo lo contrario. En este ejemplo particular, la luz visible representa las escasas ocasiones que las mujeres identificamos el famoso y mítico "se hizo justicia". Los extremos inferiores y superiores del espectro de luz visible son lo que se conoce como infrarrojo y ultravioleta o rayos gamma, respectivamente.

El hecho de que se vincule a proceso al químico de Iztacalco y se le sentencie con cuatrocientos años en prisión, ¿sería lo justo? Reitero, la justicia es míticamente subjetiva, cuatrocientos años de condena no repara la injusticia perpetrada en contra de María José, así como tampoco exime a la Fiscalía General de Justicia de sus omisiones previas, tanto con María José como con las demás

víctimas. Si el ojo humano tuviera la capacidad de ver todas las frecuencias que comprende el espectro electromagnético, esta analogía no tendría razón de ser y, lamentablemente, eso no es posible.

De la visibilidad e invisibilidad de la injusticia		
Microondas Ondas radioeléctricas infrarrojos		Rayos ultravioleta Rayos X Rayos Gama
Son todas las injusticias ajenas, las que desconocemos y de las que sabemos que existen, pero no tienen una repercusión directa en nuestra persona. Regularmente tenemos conocimiento de ellas a través de terceras personas o medios de comunicación.	Espectro de luz visible	Son todas las injusticias que experimentamos en primera persona y tienen una lógica de violencia gradualizada.
Acoso Insultos Lesiones Violación Tentativa de feminicidio Desaparición / Privación de la libertad Feminicidio / Transfeminicidio y Homicidio	Justicia visible	Acoso Insultos Lesiones Violación Tentativa de feminicidio Desaparición / Privación de la libertad Feminicidio / Transfeminicidio y Homicidio

Tabla 2. Elaboración propia.

México los componentes étnico-raciales impactan de manera significativa en la vida de las personas, de las mujeres y minorías que padecen discriminación y opresiones específicas. No es lo mismo sobrellevar una injusticia siendo la hija del dueño de la empresa telefónica más reconocida en el país, que afrontar una injusticia siendo una mujer wixárika que únicamente habla su lengua originaria. Descrito lo anterior y con la finalidad de agotar la última comparativa de la injusticia con el espectro electromagnético, para así complementar lo que refiero como *el espectro de la injusticia*, recorreremos las similitudes e intersecciones entre la injusticia, desde el espectro radioeléctrico y las cuestiones étnico-raciales de las mujeres y personas en situaciones de vulnerabilidad y precariedad.

El espectro de radiofrecuencia es la tercera composición invisible pero total, del espectro electromagnético. En este espectro, se trasladan y se dispersan infinidad de señales electromagnéticas que contienen información, invisibles al ojo humano pero comprobables desde las amplitudes de aparatos electrónicos. El ejemplo más sencillo para comprender su funcionamiento es encender

un aparato electrónico, como una radio o la televisión y recibir tanto sonido como imágenes.

Cuando prendemos la radio o la televisión, escuchamos dicciones claras, anglicismos, rostros blancos, cuerpos aprobados desde la belleza hegemónica impuesta por cuestiones eurocéntricas, características que se relacionan con la limpieza, finura, clase y elegancia, pues son los que se han ligado al privilegio de clase, a la blanquitud pulcra y poderosa, a quienes deben ser vistos, protegidos e imitados.

Del contexto étnico-racial e identificación lingüística y su relación con la injusticia								
Bandas de frecuencia	Muy baja frecuencia	Baja frecuencia	Media frecuencia	Alta frecuencia	Muy alta frecuencia	Ultra alta frecuencia	Súper alta frecuencia	Extrema-damente alta frecuencia
Unidad de medida (expansión)	Miria-métricas	Kilo-métricas	Hecto-métricas	Deca-métricas	Métricas	Deci-métricas	Centi-métricas	Mili-métricas
Rango de poder de frecuencia	De 3 a 30 Kilohertz	De 30 a 300 Kilohertz	De 300 a 3000 Kilohertz	De 3 a 30 Megahertz	De 30 a 300 Megahertz	De 300 a 3000 Megahertz	De 3 a 30 Gigahertz	De 30 a 300 Gigahertz
Descrip-ción étnico-racial, tono de piel e identifica-ción lingüística	Personas pertene-cientes a pueblos originarios habitantes únicamente de su lengua materna	Personas con descen-dencia de pueblos originarios que han migrado de las periferias bilingües en su lengua materna e hispano-hablantes	Personas Afro-mexicanas hispano-hablantes	Personas mestizas hispano-hablantes de tez morena oscura o morena	Personas mestizas hispano-hablantes de tez morena clara	Personas blancas bilingües español/ inglés	Personas blancas con descen-dencia estadouni-dense o europea, bilingües español/ inglés o políglotas	Élite blanca caucásica y de alto poder adquisi-tivo
Expansión demográ-fica	Hectométricas / Kilométricas /		Deca-métricas	Kilométricas / Hectométricas / Miriamétricas		Deci-métricas	Centi-métricas	Mili-métricas
Rango de poder o posibilidad de desha-bitar la injusticia	Muy bajo o casi nulo	Bajo	Bajo/ Medio	Medio	Medio/ Alto	Ultra alto	Súper alto	Extrema-damente alto

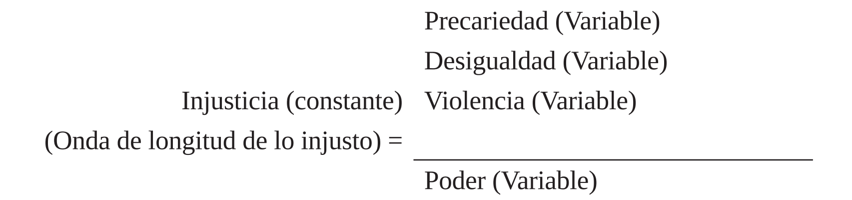
Tabla 3. Elaboración propia.

La finalidad de este ejercicio de semejanzas, tiene fines meramente comparativos e ilustrativos, intentando hacer ciencia desde una posición epistemológica y viceversa. No pretendo hacer una demostración absoluta, sino contribuir a enunciar justificadamente que las mujeres, así como personas que giran dentro de la i*nterseccionalidad de opresiones* (Hill Collins, 2009) habitan y resisten en un mundo que marca y flagela desde las asimetrías sociales de la injusticia, toda vez que ésta tiene una dimensionalidad infinita.

Sostengo: En ocasiones las ciencias sociales son exactas. Es por ello que, para no caer en falacias emotivas, es menester sustentar desde la ciencia, complementada de episteme, haciendo una mancuerna que permita ir descubriendo la infinidad ontológica de la injusticia y sus problemáticas. Debemos teorizar sin límites intelectuales, para así tener herramientas que nos permitan generar estrategias praxiológicas, de acción potentemente colectiva, ser conscientes de nuestro habitar en lo injusto y, lo más importante, procurar deshabitar la injusticia.

¿A quién le conviene mantenernos en el límite intelectual de eso que se conoce como justicia? La respuesta posiblemente se encuentra implícita o explícita a lo largo de mi texto, todo depende de la crítica de quien llegue a leerlo, y ahora sí como dice Dahlia de la Cerda en su libro Desde los zulos “Ser contundente en un contexto de la verga es fundamental para que te dejen de chingar” (De la Cerda, 2023, p. 52).

Mantengo mi crítica comparativa de la injusticia con la energía, me atrevo a aterrizar una fórmula física a cuestiones sociales, donde la ecuación es la siguiente:



A más poder o menos poder ejercido, los estragos de la precariedad, de la desigualdad y de la violencia, serán variables, y estas dos variables siempre van

a determinar la longitud de onda y/o el impacto de la injusticia, porque ésta es la constante, inamobible, determinante, es el resultado de la ecuación.

El espectáculo del Estado de Derecho, simbólicamente juega y representa a Themis como alegoría a la justicia. No obstante, Perseo con ayuda y protección de Hermes, Hades y Zeus y extorsionando a las tres Grayas, fue blindado y empoderado, con la finalidad de cortar y entregar la cabeza de Medusa. ¿No es entonces Perseo, la real representación de la justicia desde los privilegios de la masculinidad?

No debemos desdibujar la injusticia en el imaginario social, sino todo lo contrario, es la protagonista estelar al habitar el mundo, permea todos los espacios, es una energía con impactos letales. Para nosotras, pareciera un desafío imposible confrontarla, no quitarle el dedo del renglón porque más que necesario, lo considero obligatorio, es una deuda epistémica y social.

Referencias

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida.* Valencia: Pre-textos.

Benjamin, W. (1995). *Para una crítica a la violencia.* Buenos Aires: Editorial Leviatán.

Cigarini, L. (1995). *La política del deseo: la diferencia femenina se hace historia.* Barcelona: Icaria Editores.

Deleuze, G. (1991). *Posdata sobre las sociedades de control.* Montevideo: Editorial Nordan, en Christian Ferrer (Comp.) El lenguaje literario.

De la Cerda, D. (2023). *Desde los zulos.* Ciudad de México: Editorial Sexto Piso.

Feredici, S. (2022). *Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo.* Madrid: Traficantes de sueños.

Foucault, M. (1977-1978). *Seguridad, territorio, población.* México: Fondo de Cultura Económica.

Fraisse, G. (2018). *Desnuda está la filosofía.* Buenos Aires: Leviatán.

Hegel, G. (1966). *Fenomenología del Espíritu.* México: Fondo de Cultura Económica.

Hill Collins, P. (2019). *Interseccionalidad*. Madrid: Ediciones Morata, S.L.

Lonzi, C. (2018). *Escupamos sobre Hegel y otros escritos.* Madrid: Traficantes de sueños.
Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. España: Editorial Melusina.
Morton, T. (2021). *Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo.* Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
Pateman, C. (1995). *El contrato sexual.* Barcelona: Anthropos.
Red de Universidades Anáhuac (2024). Síndrome del impostor: Qué es y por qué se da. Recuperado en fecha 01 primero de mayo del 2024 a través de https://www.anahuac.mx/blog/sindrome-del-impostor#:~:text=El%20s%C3%ADndrome%20del%20impostor%20tambi%C3%A9n,%C3%A9xito%20que%20se%20ha%20obtenido.
Rivera Garza, C. (2019). *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación.* Ciudad de México: Penguin Random House Grupo Editorial.
Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres: Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres.* Madrid: Traficantes de sueños.
Shklar, J. (2013). *Los rostros de la injusticia.* Barcelona: Herder Editorial, S.L.
Spivak, G. (1998). *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* Barcelona: MACBA.
Vasallo, B. (2021). *Lenguaje inclusivo y exclusión de clase*. Barcelona: Larousse Editorial, S.L.
White, H. (2009). *Física Moderna Vol. 1*. México: Limusa.

Po-ética animal en Abya Yala: voces de mujeres mayas y sufrimiento de las-os perras-os en la obra de Briceida Cuevas Cob

Georgina Aimé Tapia González

De acuerdo con los fundamentos filosóficos de las culturas originarias de Abya Yala, la Tierra es concebida como un ser vivo que conforma una trama de interdependencias en un tejido complejo. El humano no ocupa un lugar primordial, sino que es un ser más junto con el resto de los habitantes de este planeta. La comunidad se expande a la totalidad del cosmos: plantas, animales y diferentes organismos son necesarios unos para otros. La consideración ética de los seres individuales que constituyen la colectividad también forma parte de la cosmovisión indígena, aunque ha sido menos abordada. Cabe destacar el término de Abya Yala, nombre con el que el pueblo Kuna designó a todo el continente americano como una alternativa no colonial para designar este territorio.

Después de una larga búsqueda de referentes sobre ética animal en el ámbito del pensamiento de autoras indígenas que defienden sus raíces culturales, así como mejores condiciones de vida para las mujeres, encontré a la poeta maya Briceida Cuevas Cob. Originaria de Tepakán, Calkiní, Campeche, representa una voz destacada dentro de la poesía contemporánea en lenguas indígenas. En sus textos, muestra la cotidianidad de las mayas yucatecas como un espacio en el que se resignifican las costumbres. La dominación ejercida sobre las mujeres y los animales no humanos son dos temáticas que se entretejen en su *po-ética*. Esta escritora denuncia los malos tratos que sufren los perros criollos en las comunidades, y pone en evidencia la violencia específica hacia las perras debido a su condición de hembras.

Cuevas Cob sostiene la existencia de un *continuum* entre la discriminación hacia las mujeres, los diversos seres humanos que son despreciados y el maltrato a los otros animales. Le interesa la vida diaria de las mayas yucatecas, su ser comunitario y su subjetividad, del mismo modo que la realidad vivida por las perras y los perros, concebidos como una metáfora de la marginalidad indígena. Resulta de interés que estos animales sean considerados dentro de una comunidad cósmica y reconocidos como individuos vulnerables.

En las cosmovisiones indígenas ha prevalecido una visión holística que nos ayuda a entender por qué no es común encontrar casos de consideraciones éticas sobre el sufrimiento individual de los otros no humanos. En cambio, se observa una preocupación por preservar el territorio y a los seres vivos como una unidad interdependiente. Por su parte, Cuevas Cob plantea una *po-ética* animal fundada en el principio filosófico indígena de que todos los habitantes de la Tierra son portadores de corazón. Aquí, el término *po-ética* alude al encuentro entre filosofía moral y expresión literaria. Al agregar *animal* quiero dar a entender la importancia de reflexionar sobre las acciones humanas en relación con los otros animales en esa densidad de sentido y de verdad que llamamos poema.

Este trabajo se divide en tres partes. En la primera, me propongo ubicar la *po-ética* animal de Cuevas Cob en los debates actuales sobre la ecocrítica latinoamericana, de manera especial en aquéllos que reconocen la influencia de la ética ecológica y la filosofía ecofeminista para el análisis de obras literarias. En la segunda, tengo el objetivo de comprender el pensamiento de esta autora respecto a las mujeres mayas y la lógica de dominación que se ejerce sobre ellas y afecta a otros seres vivos. En la tercera, con la guía de los apartados anteriores, me aproximo al poemario *El quejido del perro en su existencia/ U yok'ol auat pek' ti u kuxtal pek'* (1995), obra que, como intento mostrar aquí, abre una senda hasta ahora poco transitada para la ética animal Abya Yala.

Ecocrítica, ética y ecofeminismo: pensar a los animales no humanos

Si bien mi propósito es abordar el contenido filosófico de la *po-ética* de Cuevas Cob respecto al maltrato de perras y perros criollos, y la posición de las mujeres en las comunidades indígenas, no puedo dejar de lado que se trata de una obra literaria. Por ello, considero esencial presentar un panorama general de los

estudios ecocríticos, con atención particular en Latinoamérica y en la literatura escrita en lenguas indígenas. En este contexto, se recuperan como bases teóricas la ética ecológica, la ética animal y el ecofeminismo, enfoques necesarios para el análisis que desarrollaré en los siguientes apartados.

La ecocrítica surgió en el mundo anglosajón durante los años noventa del siglo XX. Una referencia fundamental al respecto es la introducción a *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (1996) de Cheryll Glotfelty. En palabras de la autora, el objeto de estudio de esta perspectiva teórica trata sobre "las interconexiones entre la naturaleza y la cultura, en especial los artefactos culturales de la lengua y la literatura. Como postura crítica, tiene un pie en la literatura y otro en la tierra. Como discurso crítico, negocia entre lo humano y lo no-humano" (XVII). En esta mención a lo "no humano", algunos trabajos han encontrado la posibilidad de abordar el tema de los otros animales de manera específica y no sólo como parte de la cuestión ecológica, aunque son escasos.

El vínculo entre literatura, naturaleza y animales se ha nutrido de la ética ecológica y la filosofía ecofeminista. La primera cuestiona el antropocentrismo en las consideraciones morales, mientras que la segunda desenmascara el solapamiento entre el antropocentrismo y el androcentrismo. El ecofeminismo representa una ética ecológica ampliada para entender la continuidad de la dominación patriarcal, la cual discrimina a las mujeres, coloniza territorios indígenas, destruye ecosistemas y convierte en un infierno la vida de innumerables animales. Alicia Puleo lo define de la siguiente manera (2019, p. 37): "Concibo el ecofeminismo como una filosofía y una praxis emergentes contra la dominación patriarcal androantropocéntrica y neoliberal". Estas influencias teóricas implican un cambio en los análisis literarios respecto a la forma de pensar la naturaleza, el lugar del hombre en ella y su relación con otros seres vivos.

Ronald Campos López (2018, p. 170) reconoce tres etapas en la ecocrítica: desde mediados de la década de los noventa, identifica una diversificación en los géneros literarios, donde adquieren mayor relevancia cuestiones sobre ecología, sociedad y justicia; en los años 2000, observa el surgimiento de una nueva oleada en la que se cuestiona el etnocentrismo y se exploran tradiciones literarias de múltiples regiones; en el contexto actual, percibe un interés creciente hacia los

últimos desarrollos del ecofeminismo y la cuestión animal, aunque esta última sigue siendo una temática poco abordada.

Por su parte, Teófilo Sanz (2022, p. 903) se refiere a una segunda ola de la ecocrítica caracterizada por la *transversalidad* y el *descentramiento*. Se trata de una mirada ecológica no antropocéntrica en la literatura y los estudios culturales, más allá de períodos, géneros y estilos. Este autor destaca en la ecocrítica el tema de la violencia hacia las mujeres y el maltrato a los animales no humanos, teniendo como base filosófica el ecofeminismo crítico de Alicia Puleo (2011; 2019). Lo anterior resulta notable porque, a pesar de que la teoría feminista tiene reconocimiento en los estudios literarios, su cruce con la cuestión animal sigue siendo poco visible, como lo muestra la escasez de trabajos en este ámbito.

Las reflexiones anteriores plantean algunos interrogantes sobre los alcances de la ecocrítica: ¿Cómo son concebidos los animales no humanos en este campo de investigación? ¿Cuál ha sido el desenvolvimiento de la ecocrítica en Latinoamérica? ¿Está presente el tema de los animales no humanos? ¿Se han establecido cruces entre feminismo y ética animal?

Gisela Heffes (2014, p. 12) señala que la noción de naturaleza de Cheryll Glotfelty "se extiende a conceptos como frontera, animales, ciudades, regiones geográficas específicas, ríos, montañas, desiertos, indígenas, tecnología, basura y cuerpo". En este sentido, la naturaleza es concebida como la comunidad integrada por todos los seres vivos, incluido el humano. Desde este enfoque ecocrítico se cuestiona la ideología colonizadora, antropocéntrica y androcéntrica, en coincidencia con los marcos teóricos de los estudios poscoloniales y el ecofeminismo (p. 18). No obstante, me parece que el abordaje de los otros animales no queda claro en esta definición.

En relación con lo anterior, pienso que extender la comprensión de la naturaleza a los otros animales deja fuera una problemática que tiene mayores implicaciones. Es cierto que los animales humanos y no humanos somos naturaleza, entendida ésta como una comunidad de interrelaciones. Pero también somos sujetos de una vida, seres individuales con diferentes capacidades. En múltiples ocasiones, se han presentado dilemas morales respecto a las necesidades de los ecosistemas para mantener un equilibrio amenazado por la proliferación de

ejemplares de ciertas especies animales, los cuales poseen valor en sí mismos y no como meros instrumentos para el humano.

Para entender el desarrollo y el panorama actual de la ecocrítica latinoamericana, retomo algunas ideas de Gisela Heffes (2014), cuyo estudio se ha convertido en referencia fundamental. Esta autora revisa las aportaciones de diferentes disciplinas a la ecocrítica y, en el apartado sobre la antropología cultural, menciona la comprensión de "lo indígena" (p. 29) propuesto por Marisol de la Cadena. De acuerdo con la antropóloga peruana, en experiencias como las de Bolivia y Ecuador, el pensamiento indígena ha trascendido la esfera política dominante al cuestionar la separación entre naturaleza-cultura y reivindicar derechos más allá de lo humano. Sin embargo, no queda claro el lugar que ocupan los animales.

Heffes sostiene que la literatura y otros productos culturales de América Latina desbordan a la disciplina en tanto marco teórico-conceptual de análisis. Por ello, se pregunta cómo construir referencias capaces de abordar las expresiones literarias de estas geografías. Como ella misma apunta: "Una de las respuestas que he encontrado a lo largo de mi investigación es que ciertas praxis estéticas producen una nueva episteme crítica" (p. 31). Esta autora señala la necesidad de incorporar una perspectiva que no sólo esté centrada en la Tierra, sino que considere el valor de cada ser vivo. A pesar de lo anterior, las referencias a lo animal son escasas.

Ahora bien, al poner el acento en la cotidianidad de las mujeres y en la vida desgraciada de las perras y los perros en poblaciones indígenas, Cuevas Cob genera esta "nueva episteme crítica" y confiere a "lo indígena" un sentido que trasciende la concepción "bio/ecocéntrica" hacia una más atomista, en la que se tome en cuenta la capacidad de sufrir de otros no humanos en su existencia individual, y no sólo como partes de un ecosistema. Encuentro relevante que, en el caso de esta poeta, "lo indígena" se aborde desde las vivencias ordinarias de las mujeres que interpelan las costumbres patriarcales de sus comunidades.

Los motivos principales en la ecopoética de Abya Yala aluden a los diferentes rostros del colonialismo, el territorio, el extractivismo, la crítica de la exotización de la naturaleza y de las poblaciones originarias, los agrotóxicos, así como a la vindicación de principios filosóficos y de estéticas indígenas. El término

ecopoética es entendido como la poesía que trata sobre la naturaleza y la crisis socioecológica. Omar Lubo Vacca apunta que (2021, p. 51): "un gran conjunto de obras poéticas del Abya Yala se encuentra atravesado por el principio de circularidad del universo e interdependencia entre todos los seres". Lo secundario del ser animal subsumido en la naturaleza presente en la definición de Cheryll Glotfelty, recorre la producción literaria latinoamericana y en la literatura escrita en lenguas indígenas. En ésta última, la referencia a diferentes animales que tienen un valor estético y simbólico en las culturas amerindias es común: aves, mariposas, jaguares…, pero la reflexión ética sobre situaciones de maltrato está ausente en la mayoría de los casos.

No es de extrañar que el nombre de Briceida Cuevas Cob no figure en este ámbito de estudio. Los motivos centrales en su poesía no son las resistencias comunitarias ante proyectos extractivos ni la defensa del territorio. A mi juicio, el poemario *U yok'ol auat pek' ti u kuxtal pek'* (*El quejido del perro en su existencia*) (1995) justifica que se le incluya en las antologías de ecopoética de Abya Yala, entendida como la poesía que habla de la naturaleza, en la cual se supone que los animales no humanos están incluidos. Al respecto, considero que las reflexiones de esta autora sobre el sufrimiento de las perras y los perros abren una nueva veta en torno a la *po-ética* animal indígena.

En su muestra ecopoética mexicana, Mónica Nepote y Yaxkin Melchy (2023) incluyen poesía en diferentes lenguas originarias, además de un nutrido análisis de las mismas. La obra está guiada por tres ejes: el primero aborda aquellas palabras que nos ponen sobre aviso de la crisis socioecológica; el segundo trata de entender los vínculos entre los seres humanos y otros seres vivos; finalmente, el tercero recupera los conocimientos ecológicos ancestrales. Estas autoras afirman que "la ecopoética es ante todo un concepto-sentir para guiar la escucha y el reconocimiento de la palabra sabia y poética en diálogo con la naturaleza." (p. 19). Las ecopoéticas de Abya Yala representan semillas portadoras del Ser de las culturas indígenas, es decir, de su sabiduría, su lengua y su memoria. Nos recuerdan que necesitamos esas semillas que "son la manifestación metafísica del concepto que tenemos de la esperanza" (Nabhan citado en Nepote y Melchy, 2023, p. 21).

Aunque aquí tampoco se menciona a Cuevas Cob, pienso que se le podría incluir en el segundo eje, puesto que esta autora plantea las relaciones entre los habitantes de su comunidad y las perras y perros desde una perspectiva ética. En su *po-ética* crece otra simiente: la del reconocimiento de la dignidad de las mujeres y de otros no humanos en la cotidianidad de las comunidades indígenas.

Vidas de las mujeres mayas y dominación más allá de nuestra especie

Durante su intervención en el Tercer Coloquio "Las güeras y las prietas: chicanas, mexicanas e indígenas", llevado a cabo el 18 de octubre de 2006 en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la UNAM, Briceida Cuevas Cob expresó algunas ideas que nos permiten acceder a su pensamiento sobre las mujeres mayas más allá de su poesía. Ésta representa una de las escasas oportunidades de escucharla exponer su posición respecto a las desigualdades entre mujeres y hombres y su vínculo con el maltrato hacia los animales.

Al abordar las desigualdades por razones de género, sus palabras fueron las siguientes (Cuevas, 2006, 4:30-4:38): "Para platicar un poco sobre esta discriminación que de alguna manera sufrimos las mujeres, pero no solamente las mujeres, sino que los animales, los perros, también los hombres". Una lectura superficial podría sugerir que esta poeta no reconoce una discriminación específica hacia las mujeres. Sin embargo, un análisis más detallado revela que, además de tener conciencia de esta situación, percibe otras formas de discriminación entre las que identifica conexiones. En este aspecto converge con la filosofía ecofeminista.

Las intervenciones de Cuevas Cob en eventos académicos y culturales, disponibles en línea, junto con diversas antologías en donde se han publicado sus poemas y sus tres libros de poesía: (1995) *U yok'ol auat pek' tí u kuxtal pek' (El quejido del perro en su existencia)*; (1998) *Je' bix k'in (Como el sol)*; y (2008) *Ti' u billil in nook' (Del dobladillo de mi ropa)* constituyen las principales fuentes para acceder a su forma de entender las condiciones de vida de las mujeres mayas.

Antes de profundizar en el pensamiento *po-ético* de Cuevas Cob sobre las mujeres, me gustaría detenerme en la concepción maya del género. Según Landy

Santana Rivas (2003), el elemento central que estructura las construcciones culturales mayas sobre los cuerpos de mujeres y hombres no es la oposición, —presente en gran parte de la historia occidental, donde lo femenino se percibe como carencia, deficiencia y en general con significados negativos—, sino la complementariedad. Este rasgo es común en las diversas culturas mesoamericanas, las cuales están regidas por el principio de dualidad.

La autora apunta que (2003, p. 57): "La mujer maya prehispánica no sólo ocupó cargos políticos, sino que participó en el control y transferencia del poder; existieron mujeres guerreras, líderes, sacerdotisas, maestras, parteras, curanderas, además de que la mujer común jugó un papel importante en el desarrollo de la sociedad y en la reproducción familiar". A pesar de que, en ciertos casos, las mujeres podían alcanzar posiciones de poder, en general las posiciones de liderazgo eran ocupadas por hombres. Cuevas Cob sostiene que, tanto los glifos de la lengua maya antigua como la escritura actual han sido de difícil acceso para las mujeres, debido en gran medida a que han estado recluidas en espacios domésticos sin acceso a otras oportunidades (2006).

En relación con la concepción sobre las mujeres y los otros no humanos en la obra de la poeta maya, Karina Acuña y Luz Lepe (2024, p. 56) revisan diferentes ejemplos en los que ésta recurre a sustantivos animales en femenino y masculino. De acuerdo con ellas: "la metáfora estructural LAS MUJERES SON ANIMALES es predominante y tiene una carga de estereotipo y constructo social sobre las mujeres". A través del análisis de varios versos, observan que, cuando los zoónimos se utilizan para establecer una relación de los animales con los hombres, en la mayoría de los casos conservan un significado denotativo. En cambio, para describir el mundo femenino, aluden a la sexualidad, a defectos o cualidades asociados a construcciones de género opresivas. Por mi parte, considero que dicha metáfora es relevante para la reflexión ética, trascendiendo sus alcances dentro de la investigación literaria. En la poesía de Cuevas Cob se reflejan algunas ideas comunes sobre el lugar de las mujeres y los otros no humanos. No obstante, también se cuestiona la discriminación de las poblaciones indígenas, la inferiorización de las mujeres y el maltrato animal y, quizás, lo más interesante, se establecen conexiones entre estas formas de discriminación.

Paul Worley (2013) y María Guadalupe Kuk Uc (2021) coinciden en que la valoración que hace esta autora de las experiencias femeninas en distintos momentos del ciclo vital constituye una forma de vindicar la erradicación de costumbres que dañan a niñas y mujeres, así como una contribución a la visibilidad de su rica y variada subjetividad. Estas preocupaciones se expresan en diferentes poemas, entre los cuales, *Irás a la escuela* tiene un lugar relevante, ya que muestra tanto la relación con su propia vivencia de mujer indígena como la voz de la poeta que propone una forma de pensar renovada y en tensión con la tradición. La autora reconoce que la discriminación hacia las mujeres está presente en su cultura, como apunta en el epígrafe de este poema (2008, pp. 83-85):

Y aquellas hormigas que reían,
cantaban, bailaban y jugaban a la ronda,
comenzaron a llorar. Había
nacido una hembra, quien les echaría agua hirviendo
cuando aparecieran en la cocina.

La referencia a las hormigas y lo que implica echarles agua hirviendo, así sea como figura literaria, resulta por lo menos inquietante en el contexto de una *po-ética* animal. Estoy de acuerdo con la interpretación de Kuk Uc (2021) de que aquí se da un desplazamiento de los roles de género tradicionales de las mujeres mayas que trabajan sin descanso recluidas en sus hogares hacia un espacio emancipatorio: la escuela, pues ha nacido una nueva mujer que se erige como interlocutora crítica de las normas establecidas. Cuevas Cob relata (2006) que, en su comunidad, niñas y adolescentes tenían escaso acceso a la educación formal por la persistencia de prejuicios sobre los peligros que las acechan al salir de sus casas. Podemos pensar que este poema constituye una forma de presentar nuevos horizontes a las mujeres mayas (2008, pp. 83-85):

Tú irás a la escuela.
No serás cabeza hueca.
Traspasarás el umbral de tu memoria
hasta adentrarte en tu propia casa

sin tener
que tocar la puerta.
[...]
Tú irás a la escuela
y en el cuenco de las manos de tu entendimiento
contendrás el escurrir del vientre de la mujer de tu raza.
De su calcañal
descifrarás los jeroglíficos
escritos por el polvo, el sol y la humedad.
[...]
Irás a la escuela
pero volverás a tu casa,
a tu cocina,
[...]

He seleccionado los fragmentos que corresponden a tres momentos en los que Cuevas Cob hace un potente llamado para cambiar las costumbres y mejorar las condiciones de niñas y mujeres. Desde mi interpretación, el primer momento trata sobre la apertura a la libertad para el surgimiento de un nuevo sujeto femenino maya; el segundo alude a una educación que se nutre de la sabiduría de las mujeres y de la riqueza de su propia cultura; y el tercero, muestra la tensión con la tradición, que, por un lado, reconoce los límites de la casa y la cocina y, por otro, los recupera como espacios de relatos, memorias y conocimientos femeninos.

Kuk Uc (2021) considera que, a través de ese poema, el sujeto mujer renace y confiere un nuevo sentido a la tradición; mientras que Worley (2013, p. 150) enfatiza la contribución de la poesía de Cuevas Cob a una perspectiva renovada sobre los derechos humanos de las mujeres mayas, en donde éstas son concebidas como actoras sociales con capacidad para negociar y transformar los valores patriarcales asentados en sus comunidades.

La poeta maya reconoce una discriminación específica hacia las mujeres y, a partir de su propia experiencia, comprende la desigualdad en derechos y oportunidades por razones de género, pertenencia cultural y clase social. Denuncia la

explotación que sufren las poblaciones indígenas y las personas forzadas a abandonar sus comunidades para buscar medios de subsistencia en los centros urbanos. Una de sus primeras expresiones para presentarse es: “Soy maya” (Cuevas, 2006, 4:02), pero esta afirmación no sucede en el vacío, sino como parte de sus reflexiones sobre la construcción de lo femenino en su cultura.

Cuevas Cob (2006) alude a las críticas que ha recibido debido a que su vida no se ajusta a los roles tradicionales de las mujeres mayas. Ella es una poeta cuya existencia misma se vuelve transgresora al reivindicar el valor de su propia voz. A pesar de que el término “feminismo” no figura entre sus expresiones, parece que su sentido está presente en su defensa de la significatividad de las vidas cotidianas de las mujeres mayas. En sus poemas se habla de las niñas, de las relaciones intergeneracionales, de los espacios que habitan las mujeres, de las actividades que realizan, sus pasiones amorosas y el duelo ante la pérdida de la madre (Worley, 2013; Kuc Uc, 2021).

Para Cuevas Cob, escribir poesía en lengua maya representa una forma de comunicarse con las mujeres, muchas de las cuales son monolingües. A su juicio, una poeta es (2006, 37:10-37:18): “aquella que tiene el poder de abrazar de frente el aliento del viento”. Señala que, en los últimos años, han aparecido más voces de mujeres en diferentes lenguas originarias cuyas palabras abren caminos de emancipación. Asimismo, argumenta que quien escribe adquiere un papel relevante en la medida en que “tiene que ir renovando las formas de pensar y entonces hacer propuestas…” (14:27-14:34). Esto se aplica para la situación de las indígenas, pero también de los otros no humanos, quienes sufren malos tratos tanto en el interior de las culturas originarias como en las sociedades occidentalizadas.

Lo expuesto conecta la poesía de Cuevas Cob con el ecofeminismo que se preocupa por los otros animales (Carol Adams, 1990/2016; Alicia Puleo 2011, 2019; Angélica Velasco 2017; Aimé Tapia, 2018, 2020; Lidia Guerra, 2022). Soy consciente de todas las dificultades que acarrea lo que afirmo, en primer lugar, porque la autora no alude al feminismo ni tampoco al ecofeminismo. Al tratarse este último de una corriente feminista que pone el acento en la interculturalidad, el reconocimiento de los saberes de las mujeres indígenas, los diálogos Sur-Norte y Sur-Sur, la crítica al colonialismo y los vínculos entre la violencia hacia las

mujeres, las poblaciones indígenas y los otros no humanos, me parece que no es algo forzado considerarla como una interlocutora del mismo. En ecocrítica y en ética ecológica, la perspectiva teórica ecofeminista de análisis ha ido ganando cada vez mayor reconocimiento.

Las perras, los perros, su corazón y sus dolores

U yok'ol auat pek' ti u kuxtal pek' (El quejido del perro en su existencia) (1995) es el primer libro de poemas que publicó Cuevas Cob. Su edición inicial tuvo lugar en Bacalar, a cargo del Instituto Quintanarroense de Cultura. En ese entonces, los temas de ética animal y ecofeminismo eran escasamente conocidos en el contexto Latinoamericano. Por lo que respecta al feminismo indígena, con esa denominación o con otras, la década de los noventa es relevante por dos acontecimientos: los 500 años de resistencias indígenas, campesinas y afrodescendientes y el levantamiento zapatista. Ambos marcaron un hito en las reivindicaciones de mujeres indígenas en Abya Yala y en la expresión de su pensamiento (Tapia, 2018).

Considerando lo anterior, sostengo que Cuevas Cob propone una *po-ética* original sobre las mujeres mayas y el sufrimiento de perras y perros, además de iluminar caminos poco explorados para una ética animal indígena. Para entender la relevancia del texto que nos ocupa, es fundamental reconocer que, en 1995, los trabajos sobre estos temas eran escasos fuera del ámbito anglosajón, especialmente aquellos que involucran mujeres y animales no humanos.

En el pensamiento de la poeta maya pueden identificarse algunos elementos que coinciden con investigaciones de etnografía animal en culturas indígenas. Claudia Lira (1996); Fernando Guerrero (2015); David Figueroa (2021) afirman con base en el estudio de comunidades indígenas actuales, junto con referencias al *Popol Vuh* y a otras fuentes de pensamiento filosófico de los pueblos de Abya Yala, que entre el ser humano y los otros animales hay más continuidades que abismos insalvables. En los relatos míticos de estos pueblos prevalece la idea de que: "Muchos animales antes eran gente, antepasados" (Guerrero, 2015, p. 16). Es común encontrar alusiones a seres humanos que se convertían en animales, como los nahuales, y de animales que devinieron en humanos.

Los otros animales no se conciben como realidades terminadas ni totalmente definidas, en ellos hay indeterminación y capacidad de cambio. En relatos relacionados con el tránsito a otro plano espiritual, aparece la figura del *Xólotl*, el perro que nos habrá de guiar a otros planos de la existencia, siempre y cuando le hayamos tratado con consideración durante su vida. Mercedes de la Garza (1997) argumenta que éste ha sido el principal compañero del hombre en las culturas maya y nahua antiguas, puente hacia la civilización, aliado inseparable en el trance de la muerte y vínculo con el inframundo. En sus estudios sobre el pensamiento filosófico tojolabal, Lenkersdorf (2008, p. 73) se refiere a los delitos considerados graves en esta sociedad indígena, entre los que se menciona "maltratar al perro", porque se trata de un hermano vivo al que debemos respeto.

Los poemas de Cuevas Cob interpelan a las comunidades respecto a la distancia entre tales concepciones éticas que están en las raíces de sus culturas y la forma en que son tratados las perras y los perros criollos en la cotidianidad (Cuevas Cob, 1995, p. 19):

> ¿Quién es el que estira la tortilla dura con la
> mano izquierda
> y luego
> saca la mano derecha para golpear?
> Perro que no abandonas a tu dueño,
> perro que no muerdes a tu señor,
> perro que amas a tu amo:
> préstale tu lengua al hombre,
> para que también le escurra la baba,
> moje la tierra,
> y siembre, como tú, la comprensión de la
> existencia. [...]

Parece que, al tratarse de fidelidad y nobleza, el perro tiene un mayor entendimiento de la vida que aquellos humanos carentes de compasión. Esta autora no se refiere sólo a los perros, sino que menciona explícitamente a las perras para visibilizar el abuso de que son objeto al igual que otras mamíferas, incluidas las

humanas. A los infortunios atravesados por los perros criollos, quienes padecen las consecuencias de la superstición, la indiferencia, la hipocresía y la maldad del ser humano, se aúna el hecho de ser hembra y tener la capacidad de parir (Cuevas Cob, 1995, p. 25):

> Quedó preñada la perra.
> Tuvo a sus crías.
> Parió perritos comunes,
> perritos que fueron esparcidos por todo el pueblo.
> Y se dedicó la madre perra a aullar por los callejones
> todas las noches.
> Enrojecieron sus ojos,
> y fue perseguida,
> quizá pensaron que ya tenía la rabia,
> sin embargo,
> ella murió sabiendo que la gente era la que
> había enloquecido.

La madre perra experimenta el sufrimiento en todas las dimensiones debido a la violencia que padece en su cuerpo recién parido. En otro poema, Cuevas Cob habla de las patadas que le han dado en el vientre, pues no escatima en palabras para describir el horror que vive la perra por el solo hecho de haber nacido tal. A pesar de que no ha conocido más que la perversidad, muere consciente, mientras los seres humanos son quienes han perdido la razón. Es difícil no identificar en este destino el dolor que sienten muchas mujeres indígenas debido a la discriminación ejercida sobre ellas, sus hijas e hijos.

Creo que es evidente el vínculo en la poesía de Cuevas Cob sobre la desigualdad de género y etnia y el maltrato hacia los animales no humanos, en este caso, las perras y perros criollos. Junto con esta autora, podemos plantear la siguiente pregunta: ¿Dónde han quedado los elevados principios filosóficos de respetar a los otros animales y darles un trato digno? ¿Acaso las perras y los perros no son nuestros compañeros en esta vida? ¿Por qué se les maltrata?

En los nueve poemas que conforman *El quejido del perro en su existencia* (1995), Cuevas Cob aborda las principales expresiones de la crueldad hacia estos animales en las comunidades indígenas. Comparto la afirmación de Segovia (2019, p. 6) en la edición más reciente de este libro, sobre el perro común, *malix pek'*, como: “la representación de la marginalidad”. Pienso que, para la poeta maya, estos seres despreciados reflejan el racismo y el clasismo que viven los hombres de las comunidades indígenas; y que, en el caso de las mujeres, a lo anterior se suma la discrimanación sexual. Además de esto, encuentro otro elemento significativo presente en su *po-ética* animal, a saber, que quienes padecen dolor e injusticia no están exentos de reproducir estas condiciones en otros seres vivos en condición de indefensión. Hombres, mujeres e, incluso, los niños infligen maltrato a los perros criollos (Cuevas Cob, 1995, p. 11):

> [...] se estiraba el alba
> cuando apareció doña Feliciana!
> La mirada del demonio conoció el
> perro,
> el cabo de leño azotaron en
> su cabeza,
> [...]

Ni siquiera el templo, donde por lo menos de palabra se predica la compasión, la bondad y el amor al prójimo, es un lugar seguro para el perro, en cuya existencia desdichada Cuevas Cob ve la imagen de Cristo (Cuevas Cob, 1995, p. 13):

> [...] ¿A quién le rezan?
> ¿A quién se encomiendan con vehemencia?
> ¿A quién le imploran,
> si al mismo Dios nadie lo reconoció,
> hecho a semejanza del perro,
> que fue echado apenas lo vislumbraron en la
> puerta de la iglesia?

Todo lo anterior está bastante alejado del pensamiento filosófico indígena sobre los animales no humanos. Lenkersdorf (2008, p. 113) recuperó dos referentes éticos esenciales de los pueblos tojolabales que están presentes en otras culturas de Abya Yala: la comunidad y el corazón. Estos elementos incluyen a todos los seres que habitan este planeta: la comunidad cósmica se refiere a la complejidad de los vínculos que unen a todos los vivientes; el corazón, a que cada uno de esos seres tiene valor, dignidad y una forma de racionalidad propia. Según sus palabras, los animales son "sujetos-compañeros". Por su parte, Silvia Rivera Cusicanqui (citada en Tapia, 2018, p. 31) argumenta que la episteme indígena considera: "el reconocimiento de sujetos no humanos". En el siguiente fragmento, la poeta maya (1995, p. 15) muestra la forma en que se han olvidado estos principios éticos:

Negro,
blanco,
amarillo,
café,
pinto.
Perro común,
perro extranjero.
Tienen un mismo corazón.
[...]

Cuevas Cob recupera una de las más importantes categorías de pensamiento filosófico indígena, y nos recuerda que perras y perros son portadores de un sentido propio. En mi opinión, éste es el núcleo de su *po-ética* animal, puesto que desnuda con crudeza que el otro no humano ha dejado de ser reconocido como un sujeto corazonado. Pero su poesía no sólo es denuncia, sino también un acto de rebeldía contra ese estado de injusticia. La poeta maya reclama una existencia digna para animales no humanos que son tratados como si carecieran de valor intrínseco, de manera análoga a lo que ha sucedido con las poblaciones indígenas.

Conclusiones

En este capítulo, he argumentado las principales razones por las que el pensamiento poético de Briceida Cuevas Cob sobre las mujeres mayas y la existencia desventurada de perras y perros representa una aportación relevante a la ética animal en Abya Yala. Ante la concepción de los pueblos originarios como sustentados en una matriz ecológica de cuidado y consideración hacia la Tierra y sus habitantes, esta autora pone en evidencia una contradicción con las prácticas que prevalecen en muchas comunidades respecto al trato recibido por las mujeres y los animales no humanos. El vínculo que establece entre estas dos cuestiones la acerca al ecofeminismo animalista, como he intentado mostrar aquí.

En cuanto a la extensión del concepto de naturaleza a los otros no humanos, dominante en ecocrítica, *El quejido del perro en su existencia* (1995) de Cuevas Cob muestra que los animales, en este caso, perros y perras, no sólo representan un elemento natural más. Se trata de seres vivos con una subjetividad y una conciencia propias, capaces de experimentar goce y sufrimiento. Por todo lo anterior, pienso que, de la misma forma que en filosofía se ha desarrollado la ética animal y no sólo la ética ecológica, el abordaje de la otredad animal en literatura reclama una *po-ética* propia.

Hasta donde he podido revisar, existen escasas expresiones como la de Cuevas Cob en relación con los animales no humanos en Abya Yala. Esta autora es consciente de que las tradiciones y costumbres algunas veces son contrarias a los elevados principios filosóficos indígenas. De acuerdo con ella, entre las funciones de la poesía está la de contribuir a renovar las formas de pensar de las sociedades. En este sentido, su *po-ética* se interesa por mejores condiciones de vida para las mujeres mayas, tal como son expresadas por ellas mismas y en su propia lengua. Asimismo, recuerda que la ética indígena incluye el trato digno hacia las perras y perros criollos.

A mi juicio, Cuevas Cob representa una voz necesaria en los diálogos entre filosofía ecofeminista, ética y ecocrítica, donde las aportaciones de las defensoras han estado orientadas a considerar la naturaleza devastada por los proyectos extractivos, en la que se incluye a todos los vivientes, y las violencias contra las mujeres indígenas. Sin embargo, quedan aún diversos aspectos por pensar sobre ese *continuum* de dominación que la poeta maya devela desde las coordenadas

filosóficas de una comunidad cósmica conformada por sujetos humanos y no humanos portadores de corazón.

Referencias

Acuña, K. y Lira, L. (2024). Perra negra en brama: mujeres y animales en la poesía de Briceida Cuevas Cob. *Escritura y Pensamiento*, 23(49), 51-71. https://doi.org/10.15381/escrypensam.v23i49.27189

Adams, C. J. (2016). *La política sexual de la carne* (traducción de Ochodoscuatro ediciones). Ochodoscuatro ediciones (Trabajo original publicado en 1990).

Campos López, R. (2018). Estudios sobre la ecopoesía hispánica contemporánea: Hacia un estado de la cuestión. *Artifara*, 18, 169-204.

CIEG UNAM (18 de octubre de 2006). *Coloquio Las güeras y las prietas. Briceida Cuevas* [Archivo de Vídeo]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=xh4nkOqGP_8&t=1s

Cuevas Cob, B. (1995). *U yok'ol auat pek' ti u kuxtal pek*'/*El quejido del perro en su existencia.* Instituto Quintanarroense de Cultura. (2019). *El quejido del perro en su existencia.* Artificio Editorial.

___ (1998). Je' Bix K'in/ Como el sol. Instituto Nacional Indigenista.

___ (2008). *Ti' u billil in nook'*/*Del dobladillo de mi ropa.* Edición maya Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

De la Garza, M. (1997). El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas. *Estudios De Cultura Náhuatl* 27, 111-33. https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77944

Figueroa Serrano, D. (2021). Interacciones animales: los cánidos y el origen de la humanidad en la narrativa mazahua. *Tabula Rasa*, 37, 171-194. https://doi.org/10.25058/20112742.n37.08

Glotfelty, Ch. (1996). *The Ecocriticism Reader*. The University of Georgia Press.

Guerra, L. P. (2022). Tejiendo diálogos antiespecistas con las mujeres de Abya Yala. *Analéctica*, 8 (50), 189-203. https://doi.org/10.5281/zenodo.5894949

Guerrero Martínez, F. (2015). *Concepciones sobre los animales en grupos mayas contemporáneos*. Revista pueblos y fronteras digital, 10(20), 6-43. https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2015.20.31

Heffes, G. (2014). Para una ecocrítica latinoamericana: entre la postulación de un ecocentrismo crítico y la crítica a un antropocentrismo hegemónico. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 40 (79), 11-34.

Kuk Uc, G. (28 de mayo de 2021). Una mirada al espejo del sujeto femenino maya y su resignificación en los versos de Briceida Cuevas Cob [Archivo de Vídeo]. Facebook. https://web.facebook.com/Semujeres/videos/477725663334685?locale=es_LA

Lenkersdorf, C. (1996/2008). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales.* Siglo XXI Editores.

Lira, C. (1996). El animal en la cosmovisión indígena. *AISTHESIS* (30), 125-142. https://repositorio.uc.cl/handle/11534/29148

Lubo Vacca, O. E. (2021). Revisión de nociones ecocríticas para leer la poesía indígena en América Latina y el Caribe. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (34), 41-60. https://doi.org/10.15648/cl..34.2021.3620.

Nepote, M., y Melchy, Y. (eds.). (2023). *Semillas de nuestra tierra. Muestra ecopoética mexicana*. Ciudad de México, México y Tsukuba, Japón: Cactus del viento & Grupo de Investigaciones Poéticas de la Madre Tierra.

Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible.* Cátedra.

___ (2019). *Claves ecofeministas para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales.* Plaza y Valdés.

Sanz Hernández, T. (2022). Pensamiento ecofeminista y narrativa española actual. *Critica Letteraria* 197, (4) pp. 901-915.

Santana Rivas, L. (2003). La construcción del género en la cultura maya. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, 225, pp. 46-59. https://www.revistauniversitaria.uady.mx/pdf/225/ru2255.pdf

Tapia González, A. (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la Tierra.* Cátedra.

___ (2020). Animales, en A. De Luca Zuria, E. Fosado Centeno y M. Velázquez Gutiérrez (coords.). *Feminismo socioambiental. Revitalizando el debate desde América Latina*. CRIM-UNAM, pp. 133-160.

Velasco Sesma, A. (2017). *La ética animal ¿una cuestión feminista?* Cátedra.

Worley, P. (2013). U páajtalil maaya ko'olel: Briceida Cuevas Cob's Je' bix k'in and the Rights of Maya Women. *A contra corriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina*, 10 (3), pp. 141-170. https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/688/1173

Crítica al patriarcado capitalista: esbozo para un eco*zoo*cialismo

Hilda Nely Lucano Ramírez

El capítulo argumenta que, para comprender la historia de la guerra contra las mujeres, se debe perfilar un análisis histórico del patriarcado que corra en paralelo de la guerra contra los animales no humanos. De esta manera se puede desvelar con más precisión el desprecio y dominio de las mujeres, así como sus consecuencias éticas, jurídicas y políticas, en el actual patriarcado capitalista. Para esto es necesario desmontar los conceptos que dotan de sentido a semejantes guerras y su justificación pragmática en las instituciones antiguas y en las vigentes.

La posición política del capítulo postula que a nivel intelectual y desde luego en la dimensión práctica, la lucha de las mujeres contra el capitalismo que es en sí mismo patriarcal, tendría que transitar de manera dialéctica de la consciencia de clase a la crítica de género y de esta a la lucha contra el humanocentrismo, entendido este último como la separación radical entre animales humanos y no humanos en beneficio del poder ideológico impuesto por los hombres. La clave de esta posición radica en que, en la actual narrativa de género del "empoderamiento" de las mujeres, se desvaneció el antagonismo humano-animal, con lo que la lucha de las mujeres queda aún subsumida en el dominio patriarcal capitalista. Para superar este antagonismo patriarcal habría que asediar las prácticas del capitalismo que lo hacen existir y para ello se requiere una nueva dialéctica que incluya en el pensamiento y praxis de las mujeres: la lucha a favor de los animales.

Derivado de lo anterior, se esboza una nueva moral-política que imagine y materialice nuevos mundos más allá de lo humano. La denomino eco*zoo*cialismo. Se trata de un horizonte que incluya la posibilidad de realización de otros mundos humanos y no humanos, en el que su fundamento esté en la experiencia del sufrimiento de mujeres y animales, quienes han sido en su gran mayoría objetivados, cosificados mercantilizados y explotados por la ideología patriarcal capitalista.

Consideraciones sobre el papel de las mujeres y los animales no humanos en la configuración patriarcal

La experiencia del desprecio ha sido el continuo histórico occidental que han padecido, de manera general, mujeres y animales no humanos. La idea de *physis* griega, la objetivación jurídica implantada por el derecho romano, el origen e implementación de la propiedad privada antigua y moderna, así como el fenómeno del fetiche, enajenación y cosificación de la mentalidad burguesa capitalista, tuvieron como uno de sus efectos dotar de inferioridad moral y jurídica a lo natural, lo femenino y lo animal. Para entender la historia de este desprecio y sus consecuencias éticas, jurídicas y políticas, es necesario desmontar los conceptos que dotan de sentido a semejante barbarie.

Comencemos con los conceptos del mundo antiguo en Occidente. En la filosofía griega y latina, se edificó el modelo del ideal del *ánthrôpos* que refería a la virtud humana. Una virtud emanada del varón que ocupaba un lugar especial en el cosmos, mientras que el resto de los seres existían en función de él. La noción filosófica de naturaleza (*Physis*) supuso que el mundo se revelaba como un cosmos, una comunidad de las cosas sujetas a orden y justicia (Jaeger, 1988, p. 159). De manera general, la naturaleza fue entendida como la esencia que constituyen a todos los seres (Aristóteles, 1995, p. 104) y otorga a cada cosa un fin particular. El concepto suponía que existía una necesidad inevitable en cuya virtud es imposible que una cosa sea de otra manera. Para Aristóteles el macho era por naturaleza superior y la hembra inferior, el primero debía mandar y la segunda obedecer (Aristóteles, 1989, p. 161). Además, la *Physis* era una forma de expresión del derecho natural cuyas reglas eran entendidas como justas y obligatorias (Brentano, 2002) de las que nadie podía escapar. Si las tareas y funciones de la mujer estaban em-

parentadas con el mundo natural, la identidad y leyes inmutables, el ser de ella tenían un destino. Esta fue la razón por la que el mundo del *ánthrôpos* determinó la inferioridad de la mujer y la excluyó de participar en la esfera pública donde residían los poderes sociales (Ortner, 1979). En el caso de los animales, derivado de la misma fórmula conceptual, la existencia de estos se redujo a la utilidad, beneficio y caprichos de los hombres. De manera general esta utilidad no era considerada como injusta sino como un designio de la naturaleza o los dioses (Cicerón, 2003).

Esta concepción de mujeres y animales se trasladó a los sistemas jurídicos que tuvieron como fuente el derecho romano, pues “Los jurisconsultos romanos se convencieron sobre la realidad de una ley natural (*nature ratio*) una verdadera y principal ley que emanó de la recta razón de Júpiter” (Petit, 2013, p. 21). De esta forma, la posición jurídica de la mujer era muy inferior a la del varón, no podía ejercer la *patria potestas*, ni contraer obligaciones a favor de terceros o entablar acusaciones públicas (Iglesias, 1993). En la Roma antigua, la dignidad de la mujer se enmarcaba como esposa del paterfamilias, de los elogios del matrimonio y la procreación legítima. La capacidad de ejercicio de las mujeres no siempre coincidió con la capacidad jurídica, pues por sí solas no podían adquirir derechos y obligaciones (Bialostosky, 2007, p. 53).

En esta designación jurídica, los animales no humanos corrieron con peor suerte: fueron categorizados como cosas, bienes y propiedades. Desde entonces, los animales que conformaban el ganado fueron equipados con la riqueza privada. Esta categorización suponía el uso y abuso, en otras palabras, disposición para ser utilizados, trasformados, enajenados y destruidos, incluso también se incorporaban al *fructus*, es decir, la disposición para reproducirlos u obtener ganancias de sus crías o productos indefinidamente (Bravo y Bravo, 2012).

En esa época, tanto mujeres como animales eran representados por su tutor. Ambos eran parte de la propiedad o bienes del varón. Por tanto, se les despojó en distintos grados de su subjetividad a través de la objetivación jurídica. Incluso hasta la fecha, nuestro Código Civil Federal[1] categoriza a los animales como cosas, bienes, propiedades o mercancías.

---

[1] Los artículos 750, 774-784, 854-874, del Código Civil Federal de México hacen referencia a la objetivación jurídica animal.

Por otra parte, el sexo de las mujeres y la especie de los animales, como condiciones biológicas nos diferenció de los varones. Pero fue precisamente esta diferencia ante la identidad del *ánthrôpos* que impuso a mujeres y animales la condición de inferioridad en lo moral y lo jurídico, por eso había que tutelar, guiar y mantener en la sujeción a ambos seres. Justificada ideológicamente esta inferioridad moral y jurídica, se "naturalizó" la apropiación de cuerpos de mujeres y animales, por parte del *dominus* (dueño o poseedor). Una forma de apropiación, posesión y dominación fue, en el caso de los animales no humanos, la domesticación.

La domesticación de animales se ha relacionado con una simbiosis, pero a gran escala produce depredación, parasitismo y comensalismo. En la actualidad, esta práctica que es en gran medida industrial, se torna sumamente cuestionable porque la mayoría de los animales son perjudicados de diversas formas. Los ejemplos más evidentes son aquellas razas creadas recientemente por el hombre con el único fin de elevar la producción de carne, como el cerdo de engorda, las gallinas de granjas avícolas, vacas lecheras o cerdas de gestación, solo por citar algunos ejemplos. No cabe duda que esta práctica actual, propia de la colosal industria ganadera, se basa en la depredación, aunque habrá que reconocer que en sus orígenes la domesticación suponía mutuo beneficio, esto es, simbiosis (Valadez, 2003, p. 23).

En el caso de la mayoría de las mujeres, la domesticación se realizó a partir de quedar ajustadas al sometimiento incuestionable del varón. Este lleva a cabo un ejercicio del dominio que le otorga un poder social, así lo que importa es su capacidad de someter a obediencia a los individuos que se encuentran en las fronteras reales y simbólicas de la casa (Mannarelli, 2020).

Es importante señalar que la domesticación de los animales ha sido vinculada con la dominación sexual hacia la mujer, así como la institucionalización de la agresión hacia ella (Fisher, 1980, p. 318), mientras que la matanza de animales se le relaciona con el desenfreno, la guerra y la injusticia hacia otros humanos, incluidas las mujeres (Porfirio, 1984, p. 188). También, la separación radical entre lo humano y lo animal ha servido para apartar a los humanos de otros humanos, como es el caso de varón y mujer, así como reivindicar el beneficio de minorías cada vez más restringidas (Lévi-Strauss, 2001, p. 44). En resumen, la

domesticación, el dominio, explotación y violencia que se genera hacia los animales en buena medida ha posibilitado que se ejerzan estas prácticas sobre las mujeres al ser consideradas también inferiores, débiles o vulnerables.

Históricamente, la práctica de la domesticación ha estado emparentada con la idea de propiedad privada. Como bien lo apuntó Friedrich Engels, la formación de la familia surge del término "[…] *famulus* que quiere decir esclavo doméstico, y familia es el conjunto de esclavos pertenecientes a un mismo hombre […] Esta expresión la inventaron los romanos para designar un nuevo organismo social, cuyo jefe tenía bajo su poder a la mujer, los niños y a cierto número de esclavos" (Engels y Marx, 1974, p. 514). Por supuesto los animales también sufrían los efectos del poder de la *patria potestad* el cual marcaba un destino sobre sus vidas y muertes.

En el caso de las mujeres el matrimonio monogámico fue la primera forma de familia que se basaba en formas económicas y concretamente, en el triunfo de la propiedad privada (Engels y Marx, 1974, p. 520). La apropiación de los cuerpos, de las vidas de las mujeres a través del matrimonio coincide con la opresión de clases del sexo femenino por el masculino. Esta forma de matrimonio surgió por el monopolio de grandes riquezas que acumularon algunos hombres. El poder que ejercía el varón sobre sus tutelados también estaba basado en las ideologías patriarcales, y una de ellas sin duda es la creencia de ser superiores a los demás animales, el desprecio por lo animal, y la consecuencia más evidente: que estos existen para el beneficio y capricho de los hombres.

Es por esta razón que argumento que, el consumo de los cuerpos de otros animales reviste una importancia ideológica y simbólica capital para el patriarcado. En Occidente, la carne fue un signo de distinción de las clases dominantes desde por lo menos en la Edad Media, pues se establecía una correspondencia entre la alimentación y el estilo de vida. El excesivo consumo de animales en largos espetones y grandes parrilladas correspondía a la clase de los nobles. De tal manera que el tipo de alimento y la cantidad resultarán características de los poderosos (Basulto y Cáceres, 2021). Esta práctica culinaria basada en la ideología del poder fue impuesta a otros países a través del colonialismo. En América Latina el ganado fue introducido por los europeos (Patiño, 1985) y jugó un papel prominente en el despojo de tierras, la subyugación de los pueblos nativos y el

desplazamiento de los grupos poblacionales de los valles más fértiles. El ganado comenzó a crecer gracias a la fertilidad de la tierra, la riqueza biológica y la alta productividad alimentaria de las regiones de Mesoamérica (Barrera, 1996). El ganado también se convirtió para la mayoría de los mestizos e indígenas en "un espejo cultural cuyos valores se orientan al prestigio y a la esfera de lo económico [...] y que aún sigue siendo origen de tantos conflictos sociales y de la destrucción de la cubierta vegetal que originalmente cubriera el territorio de México" (Barrera, 1996, p. 27).

Las ideologías sobre las formas en cómo nos alimentamos han sido instrumentos de control en las poblaciones. Por ofrecer un ejemplo, en México la élite porfiriana percibía como inferior la alimentación de los indígenas basada en maíz, frijol y chile; sin ninguna base científica se decía que esta dieta era un problema para la salud y un símbolo del atraso que debía ser superado (Aguilar, 2008). Por tanto, había que hacer creer a las masas que, si se quería alcanzar el progreso, lo más científico y racional era copiar las dietas diseñadas en Europa y posteriormente las de Estados Unidos (Pío, 2013). Es verdad que en la actualidad se ha cuestionado esta creencia, pues como dijera el antropólogo Claude Lévy-Strauss: las sociedades agrícolas adquieren un alto valor dietético de sus alimentos —principalmente plantas— al mostrar en su cotidianidad que la mayoría de sus integrantes llevan una vida confortable (Lévy-Strauss, 2001).

En suma, el patriarcado ha edificado una serie de ideologías morales y jurídicas, órganos de dominio, para justificar distintas formas de poder y subordinación de lo femenino y lo animal poque ambos estaban referidos a lo natural, esto es, lo no idéntico al *ánthrôpos*. Éste al no poder identificarse con lo femenino y lo animal, construyó un mundo donde solo cabía su imagen, y todas las demás cosas debían sustraerse a su control. Algunas de estas ideologías fundadas en la *Physis*, la implementación de la propiedad y su consecuente domesticación de lo otro, su apropiación de cuerpos y prácticas como el consumo de carne, fueron imponiéndose en nuestras regiones a través de la conquista y nuevas ideologías basadas en el supuesto del progreso. Y ante la lucha posterior de las mujeres, el patriarcado, debía utilizar nuevas estrategias para no romper, totalmente, el modelo del *ánthrôpos* y convertirnos en buena medida en aquello que no éramos: *dominus* de otros seres oprimidos: los animales no humanos.

Conciencia de clase y crítica patriarcal: el fin del humanocentrismo o el triunfo de la fémina

En la lucha por la liberación y emancipación de las *féminas* (hembras), es necesario desentrañar la lógica de los lazos opresivos que fueron diseñados por la ideología patriarcal que irrumpieron en las prácticas de lo femenino y posibilitaron una síntesis de la lucha de clases varón-mujer. Si bien, mujeres y animales no humanos han tenido en común la opresión ejercida por el *ánthrôpos*, aunque las formas de opresión han variado a lo largo de la historia Occidental, la opresión se mantiene y ha aumentado tanto cualitativa como cuantitativamente principalmente en animales. Uno de los supuestos más aceptados para mantener vigente la opresión es la cómoda afirmación de que las cosas siempre han sido así, y en el caso de la relación humano-animal —es decir donde las mujeres también están incluidas— aún se mantiene reinante este supuesto.

La explotación, opresión, desprecio y matanza de animales, sin duda es una herencia patriarcal impuesta a las mujeres, a través de distintas prácticas como el comer carne, bajo una aparente libertad de elección. Para llevar a cabo dicha práctica, el patriarcado, desde tiempos antiguos, ya había construido a nivel social un rechazo de nuestra animalidad y nuestros deberes ante los demás animales, como lo cuestionó alguna vez Plutarco: "[…] los estoicos en su apología del consumo de carne […] por supuesto, dicen, que no hay vínculos de justicia entre nosotros y los animales" (Plutarco, 2002, p. 189). Y posteriormente, fue Marco Tulio Cicerón quien introdujo ideas estoicas al derecho romano cuando señaló que "[…] las demás cosas han nacido para el beneficio de los hombres y los dioses, mientras que los hombres han nacido para su propia comunidad y sociedad, de manera que pueden usar a los animales para su utilidad sin cometer injusticia" (Cicerón, 2003, p. 32).

Ya en la temprana Edad Media, estas creencias se asociaron muy bien con las ideas religiosas de Agustín de Hipona quien no acreditaba que los animales tuvieran ninguna centella de razón y "[…] por justísima disposición del Creador, su vida y muerte están subordinadas a nuestros usos" (Agustín, citado por De Lora, 2003, p. 51). De igual forma, Tomás de Aquino pensaba que, si "la criatura racional, como lo hemos dicho, está sometida a la divina providencia, de manera que participa de cierta semejanza de la misma, en cuanto que puede gobernarse a sí misma en sus

actos y gobernar en las demás criaturas" (Aquino, 1968, p. 445), entonces podría justificarse el dominio de todo lo "natural" o lo "irracional".

Ahora bien, la principal fuente del derecho romano se originó a través de las creencias religiosas institucionalizadas y reconocidas, así como de algunas teorías filosóficas de la moral y las costumbres. La filosofía griega recogida principalmente por Cicerón fue una de las fuentes principales del derecho romano (Truyol y Serra, 1976) así como las ideas cristianas que se incorporaron al *Corpus iuris civilis*, piedra angular del mundo occidental, promulgado por el emperador Justianiano. (Truyol y Serra, 1976, p. 215). Esto quiere decir que el contenido y práctica de los conceptos patriarcales se institucionalizaron. Por ello La Iglesia romana "dejó un legado de instituciones gubernamentales y jurídicas, tanto eclesiásticas como seculares, para resolver las tensiones y mantener equilibrio en todo el sistema" (Berman, 1996, p. 126). Con esto queda evidenciado por qué, jurídicamente, los animales fueron categorizados como cosas, bienes o propiedades desde tiempos antiguos. Quedaron objetivados en el plano de la consciencia falsa.

Posteriormente dicha objetivación jurídica se extendió y normalizó a lo largo de la tradición occidental y con el arribo de las sociedades industriales capitalistas tal objetivación dio paso al fenómeno de la cosificación animal. Siguiendo el despliegue dialéctico que desarrolló Georg Lukács en *Historia y Consciencia de clase* podemos ampliar el fenómeno de la cosificación hasta la cuestión de los animales. Si la cosificación se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad que con sus propias leyes rígidas y racionales esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre humanos (Lukács, 1985, p. 8), esto quiere decir que se convierte una función humana en mercancía y revela además "con mayor crudeza el carácter deshumanizado y deshumanizador de la relación mercantil" (Lukács, 1985, p. 18). Es importante señalar que este es "un problema estructural central de esta sociedad [capitalista] en todas sus manifestaciones vitales" (Lukács, 1985, p. 7) El trabajo al convertirse en una mera mercancía, se deshumaniza, por lo que la relación real entre humanos desaparece, abriendo paso a la relación del intercambio o la cosificación. Lo mismo sucede en la relación humanos y no humanos, al menos en la relación que se gesta en la producción cárnica, lechera o del huevo. En el capitalismo los

animales son nombrados como mercancías, se les cosifica y entran en la relación basada en el intercambio mercantil. Todo se reduce a los aspectos cuantitativos y se omiten los cualitativos, por lo que se desvanece la conciencia del sufrimiento. La conciencia cosificada de la sociedad no da cuenta de cómo se realiza este cambio ontológico animal de seres sintientes a meras mercancías.

A nivel intelectual y desde luego en la dimensión práctica, la lucha contra el capitalismo que es en sí mismo patriarcal, tendría que transitar de manera dialéctica de la consciencia de clase a la crítica patriarcal y de esta a la lucha contra el humanocentrismo, entendido este como la separación radical entre animales humanos y no humanos en beneficio del poder de los hombres. Mi argumento es el siguiente. Si volvemos al termino feminismo que tiene como raíz latina el de *femina*, *feminae* que significa "mujer; hembra, *porcus femina*, puerca //(gram) género femenino" (Pimentel, 2009, p. 293), entonces la consciencia de las mujeres no solo tendría que ser de clase y género, también de especie. En las luchas de las mujeres deberían estar incluidas otras hembras —y por qué no, también los animales no humanos machos—, pues es evidente que el sexo o aparato reproductor no es posesión exclusiva de las hembras humanas, además que las hembras más explotadas se encuentran en la industria ganadera: *porcus femina* (cerdas), *bovis femina* (vacas) o *gallina femina* (gallinas). No estoy inventando el hilo negro de la historia, no olvidemos que el movimiento sufragista femenino en Gran Bretaña estuvo vinculado con la práctica del vegetarianismo y su oposición a la vivisección, pues para estas mujeres, los animales eran otras víctimas de la barbarie masculina (Adams, 1990; Leneman, 1997).

El feminismo entendido desde sus mismas raíces y orígenes implica, en buena medida, asumir un compromiso con aquellos seres que también han padecido los efectos de la ideología patriarcal: los animales. Y en nuestro contexto capitalista tenemos que tener siempre presente las figuras antagónicas amo-esclavo(a), varón-mujer y humano-animal, las cuales tienen en común la explotación, opresión, apropiación de cuerpos y desprecio de lo no idéntico. Para superar este antagonismo patriarcal habría que eliminar las prácticas del capitalismo que lo hacen existir y para ello se requiere una nueva dialéctica que incluya en el pensamiento y praxis de las mujeres, la clase, el género y la especie, sin pretender ajustarla o sintetizarla en nuevas barbaries.

Las *feminas* humanas, nos tendríamos que posicionar de manera crítica ante una de las figuras del antagonismo que Friedrich Engels reveló entre el varón y la hembra, como una forma de opresión de clases (1974, p. 520) que genera sus propias ideologías y prácticas. En otras palabras, si las *feminas* humanas solo persiguen una igualdad con el varón asumiendo sus ideologías patriarcales, el resultado será nutrir las barbaries históricas practicadas hacia otros seres, como son las ejercidas históricamente hacia los animales no humanos. Creer que la emancipación de las mujeres se logra, sin más sólo a través de obtener derechos —como el voto— es ilusorio, pues como bien lo demostró Rosa Luxemburgo, si el voto es ejercido por las damas burguesas que no tienen conciencia de clase, es decir que no se asumen como seres oprimidas o devaluadas, ahora por la mentalidad burguesa patriarcal, lo único que harán es apoyar al Estado capitalista (Luxemburgo, s. f., p. 66). Incluso, es sabido que la participación de la mujer en la burocracia comúnmente está basada en la función de su significado doméstico, es decir, se ejercen jerarquías de género para que los cargos más importantes estén destinados para los varones (Mannarelli, 2020), por lo que la participación de la mujer se traduce principalmente en avalar un Estado patriarcal.

Está más que claro que para desvanecer o sintetizar la figura antagónica entre varones y mujeres se elaboró el contrato matrimonial monogámico, que bajo el concepto burgués es "una cuestión de derecho, pues se disponía del cuerpo y del alma de dos seres humanos para toda la vida" (Engels y Marx, 1974, p. 532). Pero esta disposición constituye a la vez libertad y dominación: "La libertad de los varones y la sujeción de las mujeres [...] en el sentido de que establece un orden de acceso a los varones al cuerpo de las mujeres" (Pateman, 1995, p. 11). Los burgueses no tuvieron la intención de cuestionar el derecho patriarcal original cuando lo incorporaron al derecho conyugal, para ello utilizaron de manera estratégica la creencia de que ese era un contrato como cualquier otro: se realizaba entre iguales y ambos obtenían beneficios. El supuesto clave era creer que un individuo naturalmente libre e igual debía consentir "voluntariamente" el dominio y la subordinación civil (Pateman, 1995).

Sin embargo, el problema radicaba en que las mujeres naturalmente nacían en la sujeción, por lo que su subordinación estaba respaldada por naturaleza y por la ley civil. Entonces, ellas aceptaban de manera "libre" la obediencia hacia

el varón y recibían a cambio protección de él. Desde la ideología patriarcal se intercambia protección y sustento, por sumisión y trabajo no remunerado (Mannarelli, 2020). Es evidente que en esto hay una contradicción, pues ¿cómo la mujer al carecer de libertad natural, de igualdad con los varones, de capacidades propias del individuo, podía firmar un contrato? Es decir, no cumplía con los dos requisitos primordiales: igualdad y obtención de beneficios, sino más bien subordinación por su desigualdad natural. "Aun así, los teóricos del contrato insisten en que las mujeres son capaces de pactar, es decir, de sellar un contrato, a saber, el contrato matrimonial" (Pateman, 1995, p. 78). Por donde se quiera ver, un contrato matrimonial en términos del contrato social, contiene contradicciones que rodean a las mujeres: exclusión de su participación política (Pateman, 1995, p. 248). No está demás decir que existió un intercambio de significados entre el matrimonio civil y el matrimonio religioso en cuanto al control de la sexualidad y de los impulsos corporales de las mujeres, pues el último ya había adquirido sacralidad por parte la iglesia católica con el concilio de Trento (Babel, 2018, p. 120).

Con estas estrategias el patriarcado burgués aseguró el desvanecimiento de la figura del antagonismo entre varón y hembra, esto explica, en buena medida, por qué en el siglo XX no se tomó en serio el vegetarianismo y la preocupación ante el trato que se dispensa a los animales por parte de la mayoría de las mujeres que se autonombraron feministas. Es decir, en las actuales sociedades modernas, ante la supuesta ausencia de antagonismo de clase, bajo el señuelo de una supuesta igualdad entre hombres y mujeres, quedan intactas aquellas ideologías patriarcales que no afectaban directamente a todas las mujeres, pero sí indirectamente a la gran mayoría en su inclusión al contenido normativo de "lo natural" y, sobre todo, se dejaba a la intemperie del infierno capitalista a otras especies de *feminas*.

En concreto, la apropiación, dominio y consumo de cuerpos de otros animales y los productos de otras hembras (huevo-leche) se aceptaron como parte de esa igualdad, el "empoderamiento" de las mujeres también significó el uso y abuso de animales. La negación de nuestra animalidad, edificada en la antigüedad, debía reforzarse en este nuevo modelo patriarcal capitalista a través de la enajenación que supone un extrañamiento en las relaciones con la producción de

animales vistos como meras mercancías. Esta producción, por cierto, a escalas desmesuradas y a nivel planetario, se presentó desde el arribo del capitalismo como si fuese una necesidad natural, desvinculándola de su proceso histórico social y ocultando sus mediaciones ideológicas.

Así, la lucha de las mujeres avanzó mediante, por lo menos una contradicción aún no resuelta: el desprecio y opresión ante lo que nos iguala con lo natural y lo animal, esto es: lo diferente del *ánthrôpos*. Si el patriarcado aceptó incluir a las mujeres en la esfera pública, fue en buena medida porque las *feminas* humanas —al olvidar las contracciones antagónicas entre varones y mujeres— podían contribuir con la empresa patriarcal histórica de dominio barbárico hacia la naturaleza y sus criaturas. Esta supuesta superioridad ya no solo la ejercía el *ánthrôpos* sino cualquier ser humano, incluidas las mujeres "empoderadas". En el feminismo actual, el desprecio por la naturaleza y sus criaturas, pocas veces se acepta como una cuestión política antagónica que debe ser superada. Al afirmar este desprecio en la práctica cotidiana del comer los cuerpos de otros animales, se realiza una síntesis entre los antagonismos de clase y se continua la guerra contra las mujeres y los animales.

Pero existen por doquier *feminas* humanas que abandonan todas las prácticas patriarcales capitalistas que las oprimen, incluido el moderno acto patriarcal por excelencia: comer carne. Y con ello ponen en cuestión el consumo, explotación y opresión hacia otras *feminas* no humanas (incluidos animales no humanos machos). Son *feminas* anti-patriarcales que con su pensamiento y acción ha comenzado a edificar cosas nuevas y las consecuencias son inevitables: *feminas* desafiantes y llenas de confianza. Hoy toca a las *feminas* anti-patriarcales con conciencia de clase, género y especie, asediar al Estado capitalista que está destruyendo la vida humana y no humana que habita sobre la biosfera. Saben, como alguna vez lo pensó Rosa Luxemburgo, que la sociedad capitalista significa regresión a la barbarie (Luxemburgo, 2017, p. 28). Saben de la experiencia inenarrable que viven millones de animales dentro de las granjas industriales capitalistas las cuales demuestran por sí mismas que "los hombres viven del horror. [Y] esto está en relación también con el comer carne" (Horkheimer, Adorno, 2014, p. 71). Pues bien, al abandonar esta práctica las *feminas* humanas tenemos la posibilidad de pensar y crear mundos más justos, donde existan también los

mundos de los animales no humanos, mundos impensables para el patriarcado y el capitalismo.

Eco*zoo*cialismo: tesis para vivir mundos sin capitalismo

Existe una aceptación general de que, en la carrera para lograr el progreso, los animales no humanos tienen como destino y naturaleza ser parte de la producción industrial, estar al servicio de los hombres y sufrir si es necesario. Esta ideología, como muchas otras, supone que la noción de producción contiene categorías fijas, inmutables y eternas (Marx, 1979, p. 85). Sin embargo, las categorías de "cosa, bienes, propiedad o mercancía" son expresión de relaciones reales que en el trascurso de la historia humana occidental se ha materializado en sufrimiento para millones de animales. Si bien, en tiempos antiguos, las ideas, creencias o teorías filosóficas y teológicas sirvieron para nutrir la supuesta superioridad moral y jurídica del *ánthrôpos* sobre las demás existencias, "la sociedad no ha perdido nada con la decadencia del pensamiento filosófico porque su lugar ha sido ocupado por un instrumento cognoscitivo más poderoso, el pensamiento científico moderno" (Horkheimer, 2002, p. 89). El dominio del *ánthrôpos* como dogma es la característica que comunica a la filosofía, teología, derecho, economía y ciencia que se traducen en objetivación y cosificación de mujeres y animales no humanos. En el caso de los animales, este dominio generó uno de los imperios más crueles de todos los tiempos: la ganadería industrial. A continuación, muestro algunos datos relevantes que confirman mi argumento.

La plataforma *Our World in Data* ofrece información que nos podría clarificar mejor esta idea traducida en cifras concretas: "Si combinamos las tierras de pastoreo globales con la cantidad de tierra de cultivo utilizadas para la alimentación animal, la ganadería representa el 80% del uso de la tierra agrícola. La gran mayoría de las tierras agrícolas del mundo se utilizan para criar ganado para obtener carne y lácteos. Los cultivos para humanos representan el 16% Y los cultivos no alimentarios para biocombustibles y textiles llegan al 4%." La industria ganadera hoy hacina, produce y mata a millones de animales, se estima que 62% de biomasa de mamíferos está integrada por el ganado, 34% por humanos y solo el 4% restante por animales silvestres. Algo similar sucede con la biomasa de aves: el 71% la conforman aves de corral y solo el 29% aves silvestres.

Esto quiere decir que la industria ganadera no solo afecta a los animales que se utilizan para el consumo de los hombres y no pocas mujeres, sino también a los animales silvestres, pues es evidente que cada vez disminuye más su población ante el acaparamiento de tierras para introducir al ganado o para cultivar granos para alimentarlos.

El problema no termina en el daño y malestar hacia otras especies de animales, pues como ya se señaló, la introducción e incremento de la población ganadera despojó a personas que cultivaban sus propios alimentos, se suma a esto una evidente injusticia social: la existencia de más de 700 millones de humanos con hambre, en su mayoría niños y mujeres, mientras se alimenta al ganado para producir proteína animal "a pesar de que la carne y los lácteos representan una parte mucho menor de las proteínas y calorías mundiales" (Our World in Data). A esto se suma el actual calentamiento global que también se relaciona con la ganadería, pues se estima que más del 14.5% de las emisiones de Gases de Efecto Invernadero proceden directamente de la ganadería, es decir sin tomar en consideración el trasporte, la energía, deforestación, etc., que requiere para ser producido. Incluso es sabido que la deforestación, despilfarro de agua y erosión de suelos, eutrofización de agua son otros factores que contribuyen a estos problemas ambientales que nos afectan a humanos y no humanos.

De aquí se desprende la necesidad de esbozar un eco*zoo*sialismo. Partamos de algunas bases. Es bien conocido el ecosocialismo. Se entiende este como una corriente política que tiene como "constatación fundamental: la salvaguarda del equilibrio ecológico del planeta; la protección de un medio ambiente favorable a las especies vivas —incluida la nuestra— [que] es incompatible con la lógica expansiva y destructiva del sistema capitalista" (Löwi, 2012, p. 9). Algunas de las bases del ecosocialismo son: atacar al modo de producción capitalista, responder a las necesidades sociales reales, suprimir las producciones inútiles y perjudiciales, resaltar la conexión entre productivismo y capitalismo y una toma de conciencia colectiva (Löwi, 2012).

Es claro que, ante los datos mostrados, la industria ganadera debería ponerse en cuestión porque genera daños a la vida en general, sea esta humana o no humana. Además, porque podemos transitar a alimentaciones basadas en plantas nutritivas, compasivas y sostenibles, por lo que habrá que poner el énfasis en

una nueva corriente política que incluya tanto a los animales humanos como a los no humanos: *ecozoocialismo*. Sin embargo, el ecosocialismo de manera general supone que los animales no humanos deben continuar siendo sujetos al valor de uso, no se renuncia a su consumo, pues no toma en consideración la figura antagónica humano-animal que también deberíamos superar.

Un nuevo análisis de algunos de los escritos de Karl Marx enmarcados en la actual situación nos llevá a superar esta figura antagónica. Comencemos señalando que para Marx la vida genérica involucra tanto a animales humanos como no humanos pues ambos viven de la naturaleza. El humano es una parte de la naturaleza, dice Marx, pues su cuerpo es naturaleza (Marx, 1968, p. 110) así, lo que iguala a humanos y no humanos es su corporeidad y las distintas funciones que un cuerpo animal trae consigo, como crear sus propios mundos subjetivos: su *umwelt*, esto es "el mundo centrado en el propio organismo, que representa sólo una fracción de todos los mundos perceptibles" (De Waal, 2016, p. 20). Comprender esto, nos llevará a evitar comparaciones que impliquen una escala jerárquica inspirada en lo humano.

En esta misma tesitura y siguiendo el análisis de Marx, las categorías económicas como salario, trabajo o capital, no debían tomarse como si fuesen leyes eternas e inmutables, esto es, independientes de las condiciones materiales de la vida social. Los animales no humanos en el sistema capitalista son concebidos como mercancías porque han sido despojados de sus propiedades sensibles. En dicho sistema todos conforman valores "no son más que gelatina de trabajo humano" (Marx, 1985, p. 62). Pero esta concepción no es independiente de las mediaciones de la vida social, incluso en el caso de los animales. Marx critica el mecanicismo impuesto a los animales por Descartes que los definía como simples máquinas en oposición de la época de la Edad Media que se consideraba al animal como auxiliar del hombre (Marx, 1895 p. 475). Es evidente que cada época o cultura ha concebido a los animales de distintas formas, en el capitalismo son vistos como meros productos o mercancías, pero "Hoy el producto que satisface una necesidad social. Tal vez mañana lo desplace, total o parcialmente un tipo similar de producto" (Marx, 1985, p. 130). Es decir, la condición que se ha impuesto a los animales en el sistema capitalista como mercancías puede cambiar, más aún, debería cambiar ante las actuales condiciones ambientales; el sufrimiento indeci-

ble al que son sometidos; la existencia histórica de otras formas para alimentarnos; y la pobreza y hambre de millones de humanos, en su mayoría mujeres y niños. Para lograr este cambio habrá que tomar conciencia de clase, género, especie y salir de la enajenación, esto es, del extrañamiento y enfrentamiento de manera hostil con las cosas naturales (Marx, 1985, p. 110) con quienes compartimos mundos: los animales no humanos.

Ahora se puede entender mucho mejor lo dicho por Rosa Luxemburgo al citar a Friedrich Engels quien llamaba a la victoria final del proletariado socialista a través del salto de la humanidad del reino animal al reino de la libertad (Luxemburgo, 2017, p. 27). Esta salida del reino animal implica ser conscientes de que somos los únicos seres que podemos trasformar realidades injustas, que somos capaces de pensar y construir mundos más justos: salir de la enajenación. No significa un desprecio por lo animal y de nuestra animalidad, como muchas veces se ha pensado. La siguiente cita de Engels esclarece más esta afirmación:

> Únicamente una organización consiente de la producción social, en el que la producción y distribución obedezcan a un plan, puede elevar socialmente a los hombres sobre el resto del mundo animal, del mismo modo que la producción en general les elevó como especie. El desarrollo histórico hace esta organización más necesaria y más posible cada día (Engels y Marx, 1974, p. 366).

Para la misma Rosa Luxemburgo era evidente que la derrota del proletariado había sido una constante en la historia, para ella, estas derrotas obedecían a profundas causas objetivas. Algunas de estas causas eran la falta de disposición, coraje y convicción en la lucha, así como la incapacidad de reconocer el desarrollo histórico de ciertos acontecimientos (Luxemburgo, 2017, p. 26). Así, la elevación del humano ante el mundo animal, es una cuestión de orientación histórica materialista que supone la necesidad de actuación del humano ante las contradicciones que genera este sistema capitalista y no una cuestión moral de desprecio ante los animales (Bellamy y Clark, 2018) que tuviese como implicación la actual barbarie que les dispensa la ganadería industrial, o como bien lo expreso Herbert Marcuse cuando dijo “El materialismo […] Admite la realidad del infierno sólo como lugar definido […] Parte de este infierno es el maltrato

a los animales: la obra de una sociedad humana cuya racionalidad es todavía lo irracional” (Marcuse, 1985, pp. 264-266). Así pues, el reclamo de Engels y Luxemburgo hacia los humanos es para que salgan de la pasividad, y salgan de la realidad injusta, se adueñen de sí mismos, construyan la historia, pues efectivamente los animales no humanos no pueden organizarse y armar poderosas luchas contra sus opresores.

Pero ya no estamos en tiempos de Luxemburgo, ni mucho menos de Engels. Aunque el capitalismo no ha terminado, este ha mutado. Por tanto, las luchas contra este también son otras. Para comprender mejor esto es necesario introducir una nueva moral-política conforme a una nueva concepción del mundo. Propongo un eco*zoo*cialismo que incluya la posibilidad de realización de otros mundos humanos y no humanos, que su fundamento esté en la experiencia del sufrimiento de todos quienes han sido objetivados, cosificados mercantilizados y explotados por la ideología patriarcal capitalista. Esto no significa abandonar la potencia intelectual de una marxista como Rosa Luxemburgo, de hecho, su pensamiento todavía nos puede orientar. Ella también fue consciente de las experiencias de sufrimiento animal cuando en la cárcel compartía a su amiga Sonia:

> ¡Ay, mi querida Sonia!, acabo de experimentar un agudo dolor. […] Hace unos días acababa de entrar en el patio uno de esos carruajes. Pero esta vez venía tirado por búfalos, no por caballos. Era la primera vez que veía de cerca de esos animales […] Los soldados que conducen la yunta dicen que estas bestias proceden de Rumania y son botín de guerra […] Parece que ha sido muy difícil cazar a estos pobres animales, que vivían en estado salvaje, y más difícil aún habituarlos al tiro, después de la libertad que habían gozado. Sólo han podido domarlos a fuerza de golpes, a fuerza de hacerles sentir en lo más profundo de su carne que también para ellos rige el *¡vae victis!* del domador […] Los obligan a trabajar sin duelo y a arrastrar pesos inverosímiles, de modo que no tardarán en morir. Hace unos días, acababa de entrar en el patio uno de estos carros regimentales, cargado de sacos. Era tan excesiva la carga y tan voluminosa, que los búfalos no lograban franquear el umbral del pórtico. El soldado que los conducía empezó a apalearlos con grueso mango de fusta […] Mientras descargaban el carro, las bestias

> permanecían impasibles y exhaustas, y unas de ellas, la que sangraba, dejaba caer su mirada tristemente. Su aspecto y sus grandes ojos, tan dulces, tenían la expresión de un niño que hubiera sido severamente castigado sin saber por qué, y que no sabe ya qué hacer para librarse del tormento y de la violencia brutal. Yo estaba frete a la yunta, y el animal herido me miraba; las lágrimas que asomaron a mis ojos eran sus lágrimas. No es posible estremecerse ante el sufrimiento del más querido de los hermanos más dolorosamente de lo que yo me estremecí en mi impotencia ante aquel mudo dolor. ¡Las vasta y jugosas praderas verdes de Rumania perdidas para siempre! Allí brillaba el sol, soplaba el viento, cantaban los pájaros de modo muy distinto, y la melodiosa llamada del pastor sonaba a lo lejos. Aquí la horrible calle, el establo asfixiante, el heno mezclado con paja podrida, y, sobre todo, estos feroces hombres desconocidos, y los golpes, la sangre mana de la abierta herida… ¡Oh, mi pobre búfalo, mi pobrecito y querido hermano! Henos aquí los dos, a ti y a mí, impotentes y silenciosos, unidos por el dolor, la impotencia y la nostalgia. (Luxemburgo, 2019, pp. 250-251)

El eco*zoo*cialismo reconoce lo que une a las mujeres y a los animales no humanos: el sufrimiento y dolor ante el patriarcado capitalista. Estas experiencias de sufrimiento que son impuestas a quienes son considerados inferiores, se han tratado de justificar tratando de ocultar la experiencia desagradable que conlleva. Un ejemplo lo expone Marx cuando cuestiona la creencia de que la esclavitud tiene un lado bueno y otro malo, veamos:

> La esclavitud es una categoría económica como otra cualquiera. Por con siguiente tiene también sus dos lados. Dejemos el lado malo de la esclavitud y hablemos de su lado bueno […] Lo mismo que las máquinas, el crédito, etc. la esclavitud directa es la base de la industria burguesa. Sin esclavitud no habría algodón no habría industria moderna […] es condición necesaria de la gran industria. (Marx, 1979, p. 93)

La categoría de mercancía impuesta a los animales dentro de la industria ganadera, también se ha querido presentar bajo estas dos caras, haciendo creer que el sufrimiento de estos animales es un daño colateral que debemos dejar

de lado y enfocarnos en la generación de riquezas, empleos o placeres como si su producción fuese una condición necesaria, impensable para ser abandonada o suprimida.

El patriarcado capitalista nos ha mostrado las contradicciones materiales para la edificación de una sociedad nueva. El actual trato que se dispensa a los animales en las granjas industriales está "[…] garantizado por una determinada superestructura política moral y jurídica" (Gramsci, 1985, p. 86). Pero la producción de carne y productos derivados de los animales a gran escala (leche, huevo) de la que se alimenta la gran mayoría de las personas en las sociedades industriales capitalistas es sumamente devastadora y cruel. Por lo que, como bien lo enunció Luxemburgo "Pero el socialismo está perdido únicamente si el proletariado es incapaz de medir la envergadura de la catástrofe y se niega a comprender sus lecciones" (Luxemburgo, 2017, p. 15). Parafraseando podríamos decir, el eco*zoo*cialismo está perdido si las mujeres no luchan más allá de su clase y género. De aquí que, si somos capaces de percibir estos daños y crueldades hacia los animales que se encuentran en medio de este infierno ganadero, podemos ir esbozando los elementos y prácticas para eco*zoo*cialismo. Quizás para ello solo "[…] basta con darse cuenta de lo que se desarrolla ante nuestros ojos y convertirnos en portavoces de esa realidad" (Marx, 1979, p. 109), pues nos estamos jugando la existencia de la vida humana y no humana.

El conocimiento de los datos sobre los daños provocados por el capitalismo debe estar acompañado de una postura crítica para que surjan posibilidades prácticas en la construcción de mundos más justos a los que impuso e impone el patriarcado, hoy conjugado con el capitalismo. La lucha de las *feminas* humanas encaminada por un eco*zoo*cialismo ya no buscarían crear en la vida falsa una vida justa, sino más bien una vida justa que desvele las contradicciones del antagonismo humano-animal, el más oculto y normalizado por la ideología patriarcal capitalista.

Conclusiones

Como decía T. W. Adorno, en la vida falsa es imposible crear una vida justa. No se pueden construir mundos de vida en medio de la barbarie. Si las luchas

de las mujeres quieren avanzar hacia el fin del patriarcado capitalista deberán enfrentar las contradicciones del antagonismo humano-animal, el más oculto y normalizado por la ideología patriarcal. Para superar esto, tres rutas he planteado aquí a manera de esbozo. Primero, entender que la historia de la guerra contra las mujeres, corre en paralelo de la guerra contra los animales. Segundo, que la conceptualización ontológica de mujer y animal, tiene la misma raíz: la naturaleza que puede ser dominada, apropiada y consumida. Y, tercero, que se requiere una nueva moral-política que imagine y materialice nuevos mundos sin patriarcado ni capitalismo: el eco*zoo*cialismo.

No son rutas dogmáticas, sino algunos caminos de entre muchos que las mujeres van labrando. Pero despreciar estas rutas, ningunearlas o pasarlas por alto, antes que discutirlas o debatirlas, supone que, la narrativa de género sin fisuras, esto es, el "empoderamiento" de las mujeres, ha sucumbido ante el patriarcado progresista, el cual mantiene intacto el antagonismo humano-animal, con el que justifica moral, jurídica y políticamente, el dominio de "lo natural" que los hombres creen ver en las mujeres y los animales no humanos. Superar este antagonismo patriarcal requiere de la mirada de la mujer como la que Rosa Luxemburgo dirigía al animal herido que le miraba; requiere de hacer suyo del sufrimiento no solo de otras mujeres para así abandonar las instituciones del *ánthrôpos*, también es necesario luchar por las otras *feminas* no humanas y los demás animales en general.

Referencias

Adams, C. (1990). *The sexual politics of meat, A feminist-vegetarian critical theory.* United States of America: Bloomsbury.

Aquino, T. (1968). *Suma contra los gentiles, Vol. 2.* España: BAC.

Aguilar, S. (2008). Alimentando a la nación: género y nutrición en México (1940-1960). En Revista de *Estudios sociales, 29*, pp. 28-4. Consultado en: https://www.academia.edu/646130/Alimentando_a_la_nación_género_y_nutrición_en_México_1940_1960_

Aristóteles (1989). *Ética nicomaquea, Política.* México: Porrúa.

___ (1995). Metafísica. México: Austral.

Babel, A. (2018). *La mujer y el socialismo.* México: Akal.

Barrera, N. (1996). Los orígenes de la ganadería en México. En revista *Ciencias, 16(*44), 14-27.
Basulto, J. y Cáceres, J. (2021). *Más vegetales, menos animales, Una alimentación más saludable y sostenible.* México: Penguin Radom House.
Bellamy, J. and Clark, B. (2018). Marx and Alienated Speciesism. Em *Monthly Review, 70*(7), 1-20. Consultado en: https://www.researchgate.net/publication/329339963_Marx_and_Alienated_Speciesism
Berman, H. (1996). *La formación de la tradición jurídica en Occidente.* México: FCE.
Bialostosky, S. (2007). *Panorama del derecho romano.* México: Porrúa.
Bravo, A. y Bravo, B. (2012). *Derecho Romano.* México: Porrúa.
Brentano, F. (2002). E*l origen del conocimiento moral*. España: Técnos.
Bolívar, I. y Flores, A. (2005). Cultura y poder: El consumo de carne bovina en Colombia. *Revista Nómadas, 22,* 174-185. Consultado en: https://www.redalyc.org/pdf/1051/105116726015.pdf
Cicerón, M. (2003). *De los fines de los bienes y los males.* México: UNAM
De Lora P. (2003). *Justicia para los animales: la ética más allá de la humanidad.* España: Alianza.
De Waal, F. (2016). *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* México: Tusquets.
Engels, F. y Marx, K. (1974). *Obras escogidas.* Moscú: Progreso.
Fisher, E. (1980). *Woman creation: sexual evolution and the shaping of society.* Nueva York: McGraw-Hill Book.
Gramsci, A. (1985). *Introducción a la filosofía de la praxis.* México: Premia Editora.
Horkheimer, M. (2002). *Crítica a la razón instrumental.* España: Trotta.
Horkheimer, M. Adorno Th. (2014). *Hacia un nuevo manifiesto.* Argentina: Eterna cadencia.
Iglesias, J. (1993). *Derecho romano: historia e instituciones.* España: Ariel.
Jaeger, W. (1988). *Paideia: los ideales de la cultura griega.* México: FCE.
Leneman, L. (1997). The awakened instinct: vegetarianism and the women´s suffrage movement in Britain, in *Women´s History Review. 6*(2), 271-287. Consultado en: https://foodethics.univie.ac.at/fileadmin/user_

upload/p_foodethik/Leneman__L._1997_Woman_and_Veg_in_Britain_44641_751307460_751274258.pdf
Lévy-Strauss, C. (2001). *Antropología estructural*. México: Siglo XXI.
Löwi, M. (2012). *Ecosocialismo, La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. España: Siglo XXI.
Lukács, G. (1985). *Historia y conciencia de clase*. España: Orbis.
Luxemburgo, R. (2017). *La crisis de la socialdemocracia*. España: Akal.
___ (2019). *Cartas desde la prisión*. España: Akal.
___ (s.f.). *Su hogar es el mundo entero*, CLACSO.
Mannarelli, M. (2020). *La domesticación de las mujeres. Patriarcado y género en la historia peruana*. Perú: La siniestra ensayos.
Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional*. México: Planeta.
Marx, K. (1968). *Manuscritos*. España: Alianza
___ (1979). *Miseria de la filosofía*. México: Siglo XXI.
___ (1985). *El capital*. México: Siglo XXI.
Ortner, Sh. (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En Harrism, O. y Kate, Y. (Comp.). *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama, pp. 109-131.
Our World in Data: https://ourworldindata.org
Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. España: Anthopos.
Patiño, V. (1985). *Historia de la cultura material en la América equinoccial*. Colombia: Ministerio de Cultura.
Petit, E. (2013). *Tratado elemental de Derecho romano*. México: Porrúa.
Pimentel, J. (2009). *Diccionario Latín-Español, Español-Latín, Vocabulario Clásico, jurídico y eclesiástico*. México: Porrúa.
Pío, J. (2013). La ciencia de la nutrición y el control social en México en la primera mitad del siglo XX. En *Revista Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, 34*(133), pp. 225-255. Consultado en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13725610008
Plutarco (2002). *Obras morales y de costumbres*. Moralia. España: Gredos.
Porfirio de Tiro (1984). *Sobre la abstinencia*. España: Gredos.

Truyol y Serra, A. (1976). *Historia de la filosofía del derecho, De los orígenes a la baja Edad Media*. España: Biblioteca de la revista de Occidente.
Valadez, R. (2003). *La domesticación animal*. México: UNAM, Plaza y Valdés.

Lo grotesco como subversión carnavalesca, trauma y juego profundo en el desajuste visual del engendramiento-maternidad. El materialismo feminista de Rosi Braidotti

Raquel Mercado Salas

Las gestaciones monstruosas son una forma de desestabilizar
la monótona normatividad de la familia aburguesada.
Rosi Braidotti, *Metamorfosis.*

Pocas veces reparamos en que cuando hablamos de monstruosidad hablamos —casi siempre— de cuerpos, de materia, de inmanencia. Sobre todo, cuando dicha idea de monstruosidad está dirigida a valorar cuerpos femeninos, feminizados o cuya potencia animal se distinga a través de alguna cualidad matérica evidente y tangible: la baba, la sangre, la placenta, los residuos, la carne, el olor; los órganos, las protuberancias, el tacto. No obstante, la forma en la que habitan los imaginarios de la monstruosidad, de lo grotesco y de lo celebratorio del desorden, como lo es el carnaval, crean y son parte de la construcción cultural que tensa la relación entre la norma y las *otredades* marginales y fronterizas. En este capítulo se explora una red intertextual que pone en diálogo la idea de lo grotesco —especialmente la subversión, el trauma y el juego profundo— de Frances S. Connelly en *Lo grotesco en el arte y la cultura occidentales*, con lo monstruoso o ciberteratologías de Rosi Braidotti en las *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir,* quien presta particular atención a la construcción del *engendramiento* simbólico en las visualidades masivas. Y, transversalmente, cómo se teje lo anterior con la idea de lo abyecto en Julia Kristeva en *Poderes de la*

perversión. A través de estas relaciones, surcamos una vereda más en busca de *subjetividades femeninas feministas* (Braidotti, 2004) presentes en el arte.

Entrar en la gruta

> *Y de repente gemí alto, esta vez escuché mi gemido. Como un pus me llegaba hasta la superficie mi más verdadera consistencia, yo sentía con susto y náusea que "yo ser" venía de una fuente muy anterior a lo humano y, con horror, mucho mayor que lo humano.*
>
> Clarice Lispector, *La pasión según G.H.*

Frances S. Connelly, en sus estudios sobre lo grotesco (2012), inicia su exposición describiendo las constantes asociaciones entre la categoría estética antes mencionada y la analogía de la gruta como signo del *deseo*-*espacio* femenino. En muchas culturas la gruta, la vulva y la vagina se encuentran asociadas con la fertilidad, pero también con la sensación de terror, siendo éstas la morada definitiva además del origen de la vida, como si de una tumba se tratase. No deja de llamar la atención, en primer lugar, la relación inmediata entre el deseo y la muerte[1], como los rostros de la condición corporal y finita, la cual, asociada con la subjetividad femenina se entiende todavía más mortal y encarnada en la pulsación del cuerpo. En segundo lugar, y en este sentido las visualidades feministas nos han enseñado mucho los últimos cincuenta años, no es el mismo sentido discursivo hablar de penetrar en la gruta, como si de un territorio de exploración se tratase, a la diferencia de saber que la gruta es parte de nuestra sensibilidad incardinada. No se nos ha enseñado en la cultura falocéntrica a vivir la gruta que nos habita y da ritmo a la existencia a través de sus excesos matéricos, de sus cualidades táctiles, de su ciclicidad insobornable. Cuando la gruta se explora a

[1] *Eros* y *tánatos*, principalmente hago referencia al *Erotismo* de Georges Bataille, pues en las prohibiciones vinculadas con la muerte y la sexualidad, analizadas por el pensador, se puede observar el carácter negativo de la corporalidad femenina con la sangre menstrual, el parto y la sexualidad.

través de la conquista bélica y es asociada con los misterios a resolver por iniciados —héroes— y conjuros racionales, las representaciones derivadas del arte muestran que lo *otro* debe ser contenido, silenciado y aniquilado. Sin embargo, la afirmación de la diferencia, en la gruta viva que nos anima, es poco a poco más clara a través de la producción de las artistas actuales en términos de visualidades feministas, como lo veremos en las siguientes páginas.

De manera sucinta el estudio de lo grotesco alude a una tradición "continua y compleja. Más aún, esta tradición comprende varias etapas distintivas, todo lo cual surge en expresiones definidas en las "bellas artes" alrededor de 1500. Estas etapas comprenden lo grotesco ingenioso, urbano y ornamental, escandaloso y subversivo carnavalesco, así como lo grotesco traumático" (Connelly, 2012, p. 25) La autora distingue diversos momentos y discursos de lo grotesco en el arte occidental, colocando la genealogía a finales del siglo XV cuando se excavaron las ruinas de la *Domus Aurea*, palacio relacionado con el periodo romano de poder del emperador Nerón, en el que se encontraron una serie de objetos mobiliares, detalles arquitectónicos y murales habitados por figuras "caprichosas" y, particularmente, porque las habitaciones fueron construidas en el subsuelo, como si de una gruta se tratase, bautizando a ese bloque de sensaciones como *grottesche*. Desde entonces y tomando consciencia del estilo, fueron construyéndose conversaciones periféricas e internas, en lo que hoy denominamos teoría del arte. Esas criaturas fantásticas no han sido ajenas a las discusiones filosóficas, clásicas y actuales, en las que "el Ser mixto" o las "quimeras" han sido nucleares en discusiones ontológicas[2].

Además de la comprensión de sus distintas etapas en la historiografía del arte, la cartografía de lo grotesco también ha servido para identificar lo que la imagen *hace* con el canon de lo bello y cómo funciona y ha funcionado como un cuestionamiento persistente en términos de corporalidad. Lo que lo grotes-

2 No obstante, aunque este capítulo se centra en el materialismo feminista de Rosi Braidotti, esta discusión también puede verse reflejada en *El arte o de la monstruosidad*, de Edmundo O´Gorman (2022), cuando plantea por qué las categorías estéticas de la belleza occidental, incluso de la monstruosidad son insuficientes frente a esculturas como la Coatlicue. Ver Mercado y Cabrera (2022)

co muestra no implica una contemplación desinteresada, sino una enteramente comprometida y fascinada por la fisura visual que abre: una realidad poblada de criaturas límite o fronterizas que cuestionan la identidad, al tiempo que se afirman en la corporalidad, por lo que constituyen identidades en conflicto. A su vez, estas criaturas establecen una relación con la imagen, en la que la lectura depende enteramente de la acción que establecen dentro de ella. Para Connelly lo grotesco es una diégesis en la que se crea un pacto a través del juego profundo que se da en un espacio liminar, este juego es denominado por la autora como *Spielraum.*

Como se ha mencionado anteriormente respecto al trayecto histórico del grotesco, existen diversas etapas que puntualiza Connelly, sin embargo, en este capítulo solamente nos concentraremos en tres de las variables del *Spielraum*: la subversión, el trauma y el juego profundo, para posteriormente plantear la relación entre las autoras nucleares a esta exploración. El término *Spielraum,* que funciona transversalmente en las distintas etapas, se entiende como el espacio de frontera, liminal o intersticial en el que se realiza una acción sobre la imagen, acción que implica un conflicto o una disputa del *pathosformel*[3]. Estos espacios de juego profundo, denominados *Spielraum* son distintos de acuerdo con el tipo de grotesco al que nos refiramos, es decir, a partir del contexto en el que nos situemos. En el caso del primero al que haremos referencia es el de la subversión, que se localiza, sobre todo, en relación con el teatro callejero y el carnaval de forma más tradicional —cuyo origen se asocia con la época medieval— y el performance feminista en la actualidad. La subversión se concentra en el cuerpo

[3] Recordemos que el *pathosformel* es una fórmula expresiva de Aby Warburg, utilizada para reconocer una tradición que se repite en distintos momentos de la producción artística cuando existe una desmesura en las formas, cuando la curva se manifiesta de manera expresiva en lo plástico y al cual le atribuye un origen pagano que permanece latente en el arte. Para Julia Kristeva, lo abyecto tiene una característica similar al *pathosformel,* de Warburg, es decir, la reiteración ritual del paganismo: “La abyección aparece como rito de *impureza* y de la contaminación en el paganismo de las sociedades donde predomina o sobrevive lo matrilineal, donde toma el aspecto de la *exclusión* de una sustancia (nutritiva o ligada a la sexualidad), cuya operación coincide con lo sagrado ya que lo instaura” (Kristeva, 2020, p. 27).

carnavalesco, es decir, en una serie de acciones y estrategias que subvierten los valores de sociedades en conflicto y de manera muy particular se vincula con prácticas rituales populares y de protesta pública. “La imaginería carnavalesca presenta cuerpos con bocas muy abiertas y vientres abultados, cuerpos lascivos, exagerados o en posiciones ridículas, cuerpos de los que salen cosas” (Connelly, 2012, p. 173). El carnaval, íntimamente relacionado con la carne viva de las fiestas populares, hace visible una *segunda vida* que en circunstancias cotidianas no es posible: la elocuencia y retórica en la voz de personajes desposeídos, la revelación de las entrañas de la ciudad, como un Leviatán visto a través de las vísceras. Artistas a quienes se ha asociado con esta fuerza imaginativa de la subversión han sido Pieter Brueghel el Viejo, el Bosco, Goya y la caricatura de Jaques Callot y William Hogarth. Muchos de ellos alimentan sus imágenes de un realismo que se sostiene en el afuera, en la fisonomía de personajes denominados “marginales” en combinación con seres fantásticos asociados con los relatos de la tradición oral. Para Connelly el poder de la subversión del carnaval sostenido a través de siglos, traspasó los límites temporales de la fiesta y puso en peligro a las jerarquías establecidas a través del sistema diferenciador del gusto, pues tanto personajes de la aristocracia como de las altas esferas de la iglesia participaban en el caos del mundo al revés, cuya amenaza se relacionaba con dejar de ser efímera e instalarse en la esfera pública como canon, como fue de hecho a través de la instauración de la caricatura en el siglo XVIII. Algunas de estas influencias se pueden observar a través de las estrategias carnavalescas en la influencia visual de la pintura del siglo XIX y XX.

> Ensor invirtió la función de las máscaras de carnaval, que sancionaban el comportamiento dentro del espacio ritual al ocultar la identidad de sus portadores; las máscaras de Ensor parecen exponer la verdadera identidad de sus personajes en toda su repulsión carnal (Connelly, 2012, p. 215).

Fue en el siglo XIX, en el que *Lo cómico y la caricatura* (1855) de Charles Baudelaire y *Cuentos de lo grotesco y lo arabesco* (1840) de Edgar Allan Poe influyeron en la construcción de las estéticas que dejan de centrarse en las ca-

tegorías de lo bello y lo sublime[4]. Sin embargo, existe una modificación en la lectura e interpretación de esa tradición periférica —la de las pasiones alegres y lo abyecto— en la segunda parte del siglo XIX pues la noción peyorativa y negativa asociada con "las masas", entendidas como ignorantes, comienza a ser cuestionada. La perspectiva heredada por Horacio es puesta de lado, misma que se entendía de la siguiente manera:

> "El pueblo era incapaz de belleza, pero no de risa", en otras palabras, el gusto popular no era gusto sino falta de él. Y en ese desfile de avaros, alcahuetas, soldados, esclavos, jóvenes inútiles, todas las minorías puestas en marcha, mujeres con niños sucios y hambrientos en sus brazos; las preocupaciones más superficiales como el robo de un pan por parte de los lazarillos, los vicios en los sótanos de las iglesias, las grandes comidas de las casas adineradas con los conjuntos de imágenes más delirantes, los bufones lanzando sus enigmas en las cortes…., todo ello suele aparecer más como una configuración de desvío y sinsentido que objeto de análisis profundo (Mercado, 2022, p. 186).

A través de ese nuevo protagonista, que se entiende bajo la retórica de "plebe", "pueblo", "masas" según las distintas posiciones teórico-estéticas y los contextos de las revoluciones industriales, vamos observando la organización de las minorías en el espacio público y sus denominaciones. Con la avanzada de la maquinaria capitalista, los cuerpos que poblarán el imaginario de lo *grotesco traumático*, principalmente en el siglo XIX, se encontrarán en la fisura entre lo monstruoso activo y demoníaco (*diablerie*), como imágenes apotropaicas[5] y el cadáver, en su condición de abyecto.

Las figuras fantásticas encontradas del siglo XV en la primera denominación de *grottesche* distan de las monstruosidades del siglo XIX en el arte de occiden-

[4] Como el caso de la categoría de la ironía a finales del siglo XVIII y principios del XIX, ver Mercado (2021).

[5] Apotropaico se entiende aquella producción visual, audiovisual, de objetos mobiliares, de elementos arquitectónicos o piezas artísticas que aluden a seres "fantásticos", "monstruosos", que protegen y funcionan como amuletos o parte de rituales viarios.

te, pues la amenaza que genera la abyección decimonónica no es la del cadáver en medio del ritual mortuorio, sino de la acumulación de los cadáveres de la guerra en un momento de producción industrial.

> El papel cultural de lo monstruoso es, tal y como escribe Jeffery Jerome Cohen, encarnar «miedo, deseo, ansiedad y fantasía, concediéndoles vida y una extraña independencia. El cuerpo monstruoso es pura cultura. Como constructo, como proyección, el monstruo sólo existe para ser leído: el *monstrum* es, etimológicamente "aquello que revela", "aquello que avisa"» (Cohen, en Connelly, 2012, p. 235).

Por ello la relación con lo abyecto, en su aspecto traumático, en relación con el cadáver, es distinta cuando estamos frente a un cuadro como "El triunfo de la muerte" (1562-1563) de Pieter Brueghel, a experimentar piezas como "De qué otra cosa podríamos hablar" (2009) de Teresa Margolles[6]. El primero tiene el poder de sostenernos en vilo frente a distintas escenas en las que la muerte, investida de un ejército de esqueletos, sistemáticamente acaba con todo rastro de vida dentro del cuadro, con cualquier posibilidad de supervivencia y, por lo tanto, de futuro y con el epílogo de la crueldad del mundo humano. La segunda no representa, no muestra la figura humana en la que podamos ver la amenaza directa contra los cuerpos por alguna personificación de la muerte, sino que directamente pone frente a nosotras la materialidad de la vida del cadáver, pues las piezas son objetos que guardan el rastro de cuerpos reales de la guerra contra el narcotráfico en México, en el periodo del calderonato (2006-2009) y hasta la fecha.

En las tres formas de lo grotesco —lo carnavalesco, el trauma frente a lo abyecto y los juegos profundos de la imagen— nos encontramos en un espacio fronterizo que al traspasarlo nos invita a cohabitar su cualidad de *diferencia*. Lo grotesco muestra lo marginal, las criaturas límite que amenazan la

---

[6] Artista conceptual mexicana que ha trabajado piezas relacionadas con la guerra y el narcotráfico en México en las que los cuerpos, o los residuos de estos, hacen parte central de su crítica de la violencia, se recomienda revisar el libro *Teresa Margolles. Un estudio biopolítico*, de Isabel Cabrera Manuel, editado por la Universidad de Guanajuato en 2021.

regla establecida por la belleza entendida como unidad entre el “Alma bella” y el “Estado”; lo grotesco representa todo aquello fuera de lo hegemónico: mujeres que se rebelan de la institución de la psicosocial de la feminidad, animales no moralizados o moralizantes, crítica a la etnicidad colonial y a la racialización como proyecto de muerte, enfermedad, discapacidad y hambre. Amenaza porque permite que, en el tiempo del mundo al revés, del carnaval, o de la revuelta feminista en el espacio público se observen las corporalidades, los juegos de las máscaras y el contagio de lo que se oculta en las fábricas, en las casas, en los hospitales, en las fiscalías.

> Tal era el verdadero objetivo de lo grotesco, como exponía Piero Ligorio, «sorprender y maravillar a los miserables mortales, encarnar en la medida de lo posible al intelecto preñado y pleno de imaginación». Es importante señalar que propio Ligorio describía al intelecto y la imaginación como preñados y plenos, reconociendo la carnalidad de lo grotesco y su asociación con lo femenino. (Connelly, 2012, p. 296).

Cabe preguntar, no obstante, en esta asociación con lo femenino de qué forma se realiza tal vinculación, ya que al estar confinado al espectro de lo *otro*, se puede entender como una asunción de un valor de subalternidad, de extranjería, o bien de un estado periférico en un sentido negativo. Para poder elaborar los sentidos que nos interesan, en el siguiente apartado discutiremos, junto con Rosi Braidotti, la potencia de la afirmación que se encuentra inscrita en la monstruosidad, en lo grotesco desde una subjetividad femenina feminista.

La mujer grotesca vs el canibalismo metafísico

El imaginario monstruoso o teratológico expresa las mutaciones sociales, culturales y simbólicas que están teniendo lugar alrededor del fenómeno de la tecnocultura. Los regímenes de representación visual están en el núcleo de esta cuestión.

Rosi Braidotti, *Metamorfosis.*

Uno de los intereses centrales en el pensamiento de Braidotti se encuentra centrado en la invención creadora, heredada por los estudios deleuzianos: el proceso en la creación de conceptos, afectos y perceptos cuando de filosofía del arte se trata. El énfasis en este apartado se centra en potenciar la reflexión sobre nuevas figuraciones, vinculadas estrechamente con los nuevos materialismos feministas: cambios localizados en cartografías de poder y en la construcción de las identidades, en íntima relación con su incardinación como modo de ser en el mundo. El concepto de incardinación de Braidotti es formulado a través de una tradición filosófica materialista en la que B. Spinoza y G. Deleuze, así como la discusión a propósito de la diferencia sexual de las pensadoras Luce Irigaray, Julia Kristeva y Hélène Cixous con la escuela lacaniana. Incardinación se entiende como una comprensión del "Yo corporal", a través de formas que

> están mediatizadas por las prácticas discursivas (biológicas, psicológicas, psicoanalíticas, etc.), que construyen las representaciones sociales. […] Se espera que los sujetos incardinados se adhieran a estas representaciones internalizándolas. Así, aunque el lenguaje es una estructura que es anterior y constitutiva de la subjetividad, las posiciones de los sujetos sexuados que estructuran la identidad (M/F) ni son estables, ni esenciales (Braidotti, 2015, p. 191).

La relación entre incardinación y diferencia sexual es fundamental para la comprensión política, simbólica y ontológica de la subjetividad nómade feminista, ya que su crítica a la internalización de roles que atraviesan formas duras de la cultura permea a través de prácticas que emergen como nuevas visualidades. Para esa emergencia, como se acentuó en el apartado anterior, es importante hacer notar en qué consiste el tratamiento de la *diferencia,* desde una teoría feminista como la de nuestra pensadora y en qué sentido discute la categoría estética de lo grotesco.

Cuando se habla de canibalismo metafísico, se entiende como la función del falogocentrismo filosófico en la tradición moderna occidental, la cual en la actualidad se encuentra replicada en distintas formas de pensamiento neocolonial. El falogocentrismo es lo que las teóricas de la diferencia sexual evidenciaron a finales de los años sesenta y principios de los setenta cuando exploraron e

investigaron al personaje conceptual, al protagonista del logodrama filosófico: el sujeto masculino, cuya identidad rige la carencia o potencia de ser y estar en el mundo. En pocas palabras, el *Yo* de la filosofía moderna como emblema de la masculinización del mundo: de los dioses, del lenguaje, del estado, de la ley, del capital, del símbolo, de la trascendencia. Y, por tanto, en esa dialéctica moderna el No-Yo implicó aquellas existencias —no subjetividades— que carecen de dioses, de lenguaje que les nombre, de políticas y narrativas, de reconocimiento como sujetos de derechos ante el Estado; son los sin ley, sin capital, sin cultura propia, inmanentes y criaturas finitas. *Otredad* abstracta sin diferencias afirmativas, el negativo del ser. El camino imposible de franquear, como Parménides lo estableció en aquel antiguo poema que las musas le mostraron.

El falogocentrismo representa, en síntesis, una imagen del mundo que fagocita, que se come y que reproduce la negatividad para afirmar su identidad de ser, saber y poder. Braidotti recurre a la imagen del *sujeto molar* —del *Yo* moderno en la imagen del pensamiento— de Gilles Deleuze para caracterizarlo y evidenciar su falso universal puesto que es el articulador jerárquico de las diferencias, el cual se beneficia de manera directa de la extracción y consumo de *lo otro*, como publicidad y venta. Precisamente en *Las metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, la pensadora italo-australiana propone la hipótesis de una ciberteratología contemporánea, vinculada íntimamente con lo grotesco en una doble lectura. La primera, como la réplica del canibalismo metafísico del falogocentrismo en las visualidades masivas, vinculadas especialmente con la ciencia ficción y la construcción de monstruos contemporáneos; y, la segunda, en un sentido más crítico, la forma en que las visualidades feministas se apropian del carácter de lo grotesco para habitar las fronteras y afirmar su carácter de criaturas límite a través de subjetividades nómades. Para ejemplificar cómo funciona el canibalismo metafísico, Braidotti escribe:

> … la posición del sujeto dominante consiste en alcanzar niveles elevadamente precisos de definición de la identidad, o de la singularidad, es decir, ganar el acceso a la visibilidad, aunque sea de tipo espectral. Siguiendo a Dyer, la blancura —el color de los cadáveres y de los zombis— es un factor primordial para regular el acceso a la visibilidad y contiene definiciones elevadamente matizadas

de la identidad, en contraposición al anonimato sobre expuesto de los excluidos y los perdedores (Braidotti, 2005, p. 232).

La lectura de la filósofa se centra, sobre todo, en las visualidades masivas que dan cuenta de manera fiel a los procesos vinculados con el capital y el biopoder contemporáneo. Y de los que nosotras vinculamos con las tres formas de grotesco descritas por Connelly. Como he descrito en otros documentos (Mercado, 2024), una de las preguntas insistentes que realiza Braidotti es ¿qué significa devenir mujer?, ¿Cómo se pueden observar procesos minoritarios que rodeen la fórmula de la Mujer, en busca de un carácter dinámico molecular? De la mano de Mary Russo en *La mujer grotesca* y otros referentes en el ámbito del cine y la literatura de la ciencia ficción, Braidotti nos hace reencontramos con la necesaria formulación de la diferencia sexual "el sujeto del feminismo no es la Mujer, como otro complementario y especular del hombre, sino un sujeto encarnado, complejo y multiestratificado que ha tomado sus distancias respecto a la institución de la feminidad" (Braidotti, 2005, p. 26). Su cualidad de incardinamiento es irrenunciable, es con el cuerpo con lo que se escribe, se piensa y se habita el deseo, esto no quiere decir que apueste por un esencialismo biológico, sino que implica una afirmación de la materialidad que se exuda como modo de ser y ver. Uno de los ejemplos desarrollados por la pensadora es la distinción entre las metamorfosis de la escritura de Kafka y las de Clarice Lispector en *Devenir mujer, animal/insecto* (Ver Lispector, 2002, p. 237).

Con la intención de encontrar otro territorio de visualidad, seguimos a Braidotti en las *Ciberteratologías*, es decir, ver a través de lo que se considera "anormal", las disputas que muestran los monstruos en la ciencia ficción, lo que revelan las mujeres grotescas en el plano del imaginario ancladas como una promesa de futuro, pues es ahí en donde se formulan las resistencias a la reproducción de lo mismo.

Como si de una fórmula en disputa se tratase, el problema de la monstruosidad en la ciencia ficción está anclado al tópico de uno de los más prolíficos desajustes en las representaciones[7] (Ver Fraisse, 2018, p. 13) que las producto-

[7] Los desajustes en las representaciones son herramientas conceptuales que propuso Ge-

ras introdujeron en el siglo XVIII: la escritura femenina como engendramiento simbólico. Sin duda, una de las principales escritoras decimonónicas que engendraron la teratología contemporánea de la figuración intempestiva fue Mary Shelley. Pocos monstruos como *Frankenstein* tocan, piensan y hacen ver la profecía de un horror cercano e inevitable a la vez de la absoluta soledad que le acompaña. Si el monstruo es revelación y anuncio ¿Qué revelan estos monstruos paridos de la escritura y la producción de estas artistas? En primer lugar, desajustan los roles de creación, pues la mujer estaba condicionada reproducir en un *eterno femenino* a la humanidad en silencio, en ocultamiento, con su carne como si de un imperativo llamado "naturaleza femenina" se tratase. La creación como mundo simbólico estaba destinada en la cultura occidental, a la figura masculina. Para Julia Kristeva, la escritura está íntimamente vinculada con la posibilidad de dar vida, sobre todo a la figura femenina como institución psicosocial canónica, "la madre ocupa, y sí, una vez más, el lugar central en la galería femenina del escritor" (Kristeva, 2020, p. 209). Por ello, podemos dimensionar el impacto en el contexto del siglo XIX cuando Shelley escribe *Frankenstein* y revela el deseo del varón por dar vida, no solamente con la figura del científico en la ciencia ficción, sino a través de su mejor creación que es la institución psicosocial de la feminidad.

Braidotti propone una cartografía a partir de nodos de poder en el discurso de la ciencia ficción en los que las figuras de la madre y la maternidad son aspectos centrales de la monstruosidad de la mujer grotesca. La madre-monstruo revela la terrible ansiedad de lo femenino, quien tiene inoculado el parásito del canibalismo metafísico. Los nodos de dicha cartografía son cinco en las *Metamorfosis*: en primer lugar podemos encontrar la manipulación de la reproducción en la que los humanos son producidos por máquinas de forma extrauterina, como en la clásica literatura como un mundo feliz de Aldous Huxley; en segundo lugar, en-

nevième Fraisse, para comprender de qué forma la producción de las artistas modifica el canon y las relaciones internas de las imágenes: cuando las mujeres dejan de ser objeto y se convierten en mirada interesada y proponen nuevas visualidades, cuando no son musas sino creadoras, cuando la creación misma no está condicionada a la reproducción biológica, sino a mundos simbólicos.

contramos la *diablerie* de lo grotesco (entre lo carnavalesco y la caricatura), ya que los entes extraños y fantásticos hacen su aparición para inseminar y preñar a las figuras femeninas y reproducirse en seres marginales y fronterizos; un tercer nodo, lo encontramos en la cópula entre una mujer y una máquina que produce la aberración de lo monstruoso y que distingue particularmente en películas como *Alien*; en cuarto lugar, como una temática que enlazará con las discusiones del posthumanismo en la última etapa de su pensamiento, se encuentra el problema de la eugenesia en el imaginario del futuro, como observamos en *Blade runner*. Y, en quinto lugar, se produce la hipótesis de dar a luz siendo varón a través de los rebuscados argumentos de los filmes de los viajes en el tiempo, en el que los protagonistas "crean las posibilidades" de su propia *concepción* interviniendo en las vidas de otros personajes, como marionetas usadas para el propósito de otorgarse su propia existencia entre los que ubica películas como *Volver al Futuro* o *Terminator.* A todos estos nodos de poder, que cartografían a la madre-monstruosa, a la mujer grotesca como amenaza y facilitadora del mal físico, moral y metafísico en el mundo, a través de las visualidades masivas, Braidotti lo asocia con la avanzada del sujeto femenino feminista, o antipatriarcal que se posicionó *g-localmente* en la segunda mitad del siglo XX y continúa construyendo rutas de resistencia en este siglo.

> A finales del siglo del siglo pasado se culpó a la emancipación femenina de la decadencia moral de la cultura y, finalmente, de la caída de la civilización occidental. El rechazo de la «nueva mujer» se expresaba por medio de imágenes monstruosas de depravación, mutación, degeneración y perversidad (Braidotti, 2005, p. 244).

Más allá de suscribir "la caída" de la civilización occidental, pues hoy en día vivimos inmersas en la violencia extrema del capitalismo gore, podemos observar que efectivamente, las visualidades juegan un papel importantísimo en la construcción de resistencias a la reproducción del falogocentrismo en el mundo simbólico y fáctico de supervivencia. No obstante, dichas resistencias no se encuentran en las visualidades masivas de las industrias creativas, sino en las prácticas localizadas en distintos territorios y entre los que más nos interesa

replicar y analizar son los del sur global, en los que habitamos por su cercanía y por sus posibilidades creadoras con mayor justicia epistémica.

Vidas fronterizas: revelación del juego profundo en lo grotesco del arte feminista latinoamericano

No he sabido cómo,
el sabor dulce de la madre,
en mí es amargo.
Un nido de palos,
que deshacen apenas y hay viento,
que recoges con tus manitas
y arropas bajo tu cama.
El monstruo que habita en el armario,
y sale para lacerar tu cuerpo
para después prepararte la sopa,
deseando sea un tiempo de paz
Sandra Moreno, *Diario. Poesía de una madre imperfecta.*

Si el cuerpo monstruoso es pura cultura, o mejor descrito diríamos *es el límite o la frontera de lo que la cultura controla*, entonces dicho control es ejercido a través de imperativos que desplaza en sus categorías aprobadas, sin duda, una de las más importantes es la representación tradicional de la maternidad. Pero ¿qué sucede cuando la máscara-madre destinada a las mujeres se vuelve un lugar de contradicción, que continúa hasta nuestros días? ¿Qué sucede cuando los distintos roles sociales implican la ampliación de la sombra proyectada sobre la maternidad? ¿No es la maternidad el culmen de la institución psicosocial de la feminidad y, al mismo tiempo, el deseo más autónomo de la libertad de una subjetividad femenina feminista? Qué pasa cuando se vive en la contradicción y se es invisible tanto a los proyectos progresistas como a los programas más conservadores, qué pasa cuando se habita la fisura, la frontera.

Recordemos la historia de *Babadook*, llevada al cine por Jennifer Kent en 2014: una mujer queda viuda y debe hacerse cargo sola de su hijo, quien vive

atormentado por un monstruo que violenta a ambos en el espacio doméstico y, sin embargo, su presencia abyecta es imposible para cualquier ojo externo, ya que no es objeto/sujeto alguno. La madre y el hijo habitan el lugar invisible, el vacío y el limbo pues lo que les hace sobrevivir en un espacio liminar de cansancio extremo es la domesticación que de ellos hace el huésped. En la narrativa latinoamericana, *El huésped,* de Amparo Dávila es otra de las muestras de esta relación con una presencia amenazante de lo abyecto, presencia que no puede ser demostrada a través de una subjetividad específica o de un objeto concreto, "la amenaza" es llevada por parte del marido a la casa habitación de la familia como un huésped inofensivo, para después abandonarlas por largos periodos de tiempo en los que el sueño las abandona pues la presencia abyecto se encuentra tras la puerta, o detrás de sus párpados, apenas abren los ojos, por lo que tendrán que defenderse hasta la muerte. Clarice Lispector, en la *Pasión según G.H.* se metamorfosea a través de un encuentro con su propia corporalidad cuando se encuentra vinculada con una especie de insecto, una cucaracha prehistórica que le revela lo más profundo de su existencia como plasma, y con la que a través de la autofagia puede reencontrarse con la materia viva que *es* y que pulsa a través de ella. En la narrativa de Liliana Blum son constantes las figuras de las mujeres-grotescas, como *Cara de Liebre* o *Pandora,* las cuales hacen participar a la mirada masculina en el deseo de convertirlas en monstruos. Lo abyecto, en síntesis, que aparece en distintas narrativas no es ni objeto, ni sujeto, como menciona Kristeva:

> Hay en la abyección una de esas violentas y oscuras rebeliones del ser contra aquello que lo amenaza y que le parece venir de un afuera o de un adentro exorbitante, arrojado al lado de lo posible y de lo tolerable, de lo pensable. Allí está, muy cerca, pero inasimilable. Eso solicita, inquieta, fascina el deseo que sin embargo no se deja seducir. Asustado, se aparta. Repugnado, rechaza un absoluto, lo protege del oprobio, está orgulloso de ello y lo mantiene. Y no obstante, al mismo tiempo, este arrebato este espasmo, este salto es atraído hacia otra parte tan tentadora como condenada. Incansablemente como un bumerang indomable, un polo de atracción y de repulsión coloca a aquel que está habitado por él literalmente fuera de él (Kristeva, 2020, p. 7).

La experiencia por excelencia de lo grotesco es lo que "hace y lo que puede un cuerpo", lo que es capaz de transformar en la forma, la figura y el sentido. Por ello, cuando nos encontramos en términos de figuración, la corporalidad mutante por excelencia es la femenina y feminizada, mucho más cuando adquiere un carácter de embarazo o de enfermedad. Desobediente a una forma absoluta, impura por exceso, mixta. Este énfasis en el arte feminista latinoamericano ha sido uno de los núcleos más insistentes, pues las corporalidades racializadas, por sí mismas son consideradas fronterizas, además se reproducen en códigos representacionales excéntricos al canon occidental, copulan con diversas formas y permanecen en su inmanencia.

Antony López, en *Lo grotesco en el arte contemporáneo latinoamericano,* apunta a piezas realizadas por José Alberto Hernández de Costa Rica y a Regina José Galindo, de Guatemala, particularmente en la tradición de lo "grotesco traumático" en la que la participación del cuerpo es central, a partir de performances que implican procesos de intervención directa con el cadáver, en el que denuncian la tortura y la violación. La performance, al igual que las visualidades masivas pueden reproducir el canibalismo metafísico que cuestiona Braidotti, repitiendo la manera fagocitaria que se establece con la venganza hacia el cuerpo, especialmente si es un cuerpo marginal, femenino o feminizado. En cambio, otros ejemplos de la política afirmativa de las corporalidades, podemos rastrearla en piezas que se alejan de la condición de lo grotesco traumático, y construyen cuerpos subversivos afirmativos de su condición fronteriza.

En *De mujeres y máscaras. Lo grotesco y la cuestión del género en el arte actual,* Miguel Anxo Rodríguez González, explora la vía de lo grotesco subversivo y cuerpo carnavalesco atendiendo principalmente una línea de lectura occidental, que hace ver cómo se asocia la "deformación" de los rostros en las vanguardias, y en su subsecuente introducción en la performance, con elementos "primitivos", ya sea por implementar como un objeto externo y exótico a la máscara africana: "primero fue el rostro el lugar preferente de la deformación, poco después esta se fue extendiendo a otras partes del cuerpo, especialmente el sexo y los senos. Lo grotesco se apodera de la imagen" (Rodríguez, 2008, p. 431), no obstante, en esta postura volvemos a encontrar al falso universal masculino y su condición especular de la *otredad,* pues la lectura, a pesar de centrarse en

lo grotesco con sus características materiales de sangre, plasma, metamorfosis corporales y criaturas límites, cuando se expresa que lo “grotesco se apodera de la imagen” se entiende de forma negativa como feminización. Se obvia la posición incardinada, como si no se tratara de una vinculación eminentemente relacionada con la subjetividad femenina interviniendo y accionando en las imágenes y en el discurso, pues “Lo grotesco está enraizado en el cuerpo sensible y en el mundo terrenal que habita […] Lo grotesco se hunde profundamente en la experiencia visceral. Contrarresta la abstracción desencarnada de lo sublime con un poder que se siente y expresa a través del cuerpo” (Connelly, 2012, p. 295). Dado lo anterior no afirmamos que la producción masculina no sea corporal, o que carezca de condiciones concretas y tangibles, sino que la íntima relación con los nuevos materialismos feministas y las piezas de artistas mujeres y de la diversidad sexo-genérica se afirman sin dualismos de mente y cuerpo, pues su ontología está anclada íntimamente con la vitalidad de *ser* ante todo *cuerpo.*

> … como hemos visto, lo grotesco se inclina mucho hacia el mundo, para escuchar y observar su increíble diversidad, encontrar el significado en sus encarnaciones particulares. El más noble de los grotescos no busca dominar el mundo, ni el vivo, ni el que agoniza, busca la revelación en y a través de él (Connelly, 2012, p. 314).

Ejemplos de esta escucha hacia la diversidad y de una disposición de mostrar metamorfosis afirmativas de las corporalidades, los encontramos en la producción de largo aliento de artistas como Mónica Mayer y Maris Bustamante, quienes como pioneras del arte feminista mexicano realizaron piezas como *¡Madres!*(1987), dentro del proyecto más general denominado “Polvo de gallina negra”, en el que realizaron piezas de arte correo enviadas a feministas y prensa abordando aspectos no dichos sobre la maternidad, incluido un imaginario extendido ficcionalmente al año 5000; por otro lado, recibieron como parte de la misma obra procesual, misivas a nivel nacional de un concurso nombrado “Carta a mi madre”, en el que las personas participantes fueron ejemplo de piezas políticamente comprometidas con la construcción de un sujeto femenino feminista a través de las artes visuales. Ha sido, precisamente, a través de la pro-

ducción artística, documentación y pedagogía constante de figuras como Mayer, que las visualidades feministas se han posicionado de manera constante en las últimas dos décadas en la posición pública y crítica de las historias del arte en México. Aunado a las prácticas artísticas dentro del sistema del arte, las protestas feministas, activistas, los movimientos de mujeres y antipatriarcales en Latinoamérica se han visto permeadas también de las prácticas de subversión de las corporalidades carnavalescas. Al grito de las consignas y de la apropiación del espacio público se generan lecturas sobre la memoria y contramemoria, del sentido de los monumentos del Estado Nacional y de la intervención de estos como el espacio en donde se realiza el *spielraum* contemporáneo. Encapuchadas, con iconografía reiterativa de vulvas y bocas, la grieta vuelve a posicionarse como un elemento central del mundo subvertido en la protesta pública. Si en el siglo XIX la caricatura política fue una de las derivaciones de lo grotesco traumático en la época del romanticismo, lo que observamos ahora aún no tiene nombre definitivo por su condición de *Metamorfosis*, pero se construye como figuración antipatriarcal —antirracista y anticapitalista— de un nomadismo que va marcando su propia deriva. En palabras de Braidotti:

> La subjetividad nómade significa cruzar el desierto con un mapa que no está impreso sino salmodiado, como en la tradición oral; significa olvidar el olvido y emprender el viaje independientemente del punto del destino; y lo que es aún más importante, la subjetividad nómade se refiere al devenir (Braidotti, 2005, p. 66).

Su carácter de tradición oral y popular es una de las condiciones para su contagio, como una de las principales características de lo grotesco en tanto que liminar, que pasa por umbrales vivos, corporizados. Para Braidotti, al ser una pensadora que se asume como feminista deleuziana estas condiciones del nomadismo filosófico no significan la apuesta por una teleología implícita en los movimientos contemporáneos, sino la posibilidad de devenires incardinados, localizados y parciales conscientes de su vitalidad y resistencia frente al biopoder más exacerbado. Para quienes pensamos el arte desde una crítica feminista de los nuevos materialismos, es importante reformular la narrativa y política de las

visualidades, incluida la de los márgenes, desde una mirada crítica, pero a la vez ser conscientes del canibalismo metafísico al que se nos obliga a pensar como si se tratara de un nervio reflejo de la cultura. Sirva el ejemplo de lo grotesco como una llave de entrada para explorar el paganismo, el pluralismo del propio pensamiento, con un horizonte más amplio que el proyecto feminista moderno y civilizatorio, pues en ello se juega la persistente presencia del cuerpo y su centralidad en la condición humana y posthumana.

Referencias

Antivilo, J. (2023). *Trayectorias del pensamiento feminista en América Latina.* UNAM.

Bataille, G. (2009). *El erotismo.* Tusquets.

Braidotti, R. (2020). *El conocimiento posthumano.* Gedisa.

___ (2015). *Lo posthumano.* Gedisa.

___ (2015). *Feminismo, Diferencia sexual y subjetividad nómade.* Gedisa, 2015.

___ (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir.* Akal.

___ (2018). *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos.* Gedisa.

Blum, L. (2020). *Cara de liebre*. Seix Barral.

___ (2015). *Pandora*. Tusquets.

Connelly, S. F. (2012). *Lo grotesco en el arte y la cultura occidentales. La imagen en juego.* La balsa de la medusa.

Dávila, A. (2018). *El huésped y otros relatos siniestros.* Fondo de Cultura Económica.

Deleuze, G. (2012). *Diferencia y Repetición.* Amorrortu.

___ (1980). *Diálogos*. Pre-textos.

___ (2005). *La isla desierte y otros textos.* Pre-textos.

___ (2010). *Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia.* Paidós.

___ (2015). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia.* Pre-textos.

Irigaray, L. (2007). *Espéculo de la otra mujer.* Akal.

Kristeva, J. (2020). *Poderes de la perversión.* Siglo XXI.

Lispector, C. (2021). *Novelas II.* Fondo de Cultura Económica.

López Get, A. (2015). Lo grotesco y el arte contemporáneo Latinoamericano. *Revista Reflexiones, 94*(1), 81-96. Retrieved March 30, 2024. http://www.scie-

lo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1659-28592015000100081&lng=en&tlng=es.
Mayer, M. (2021). *Intimidades… o no. Arte, vida y feminismo.* Diecisiete editorial.
Mercado, R. y Andrade, A. (2022). *Cartografías teórico-metodológicas en la investigación artística*. UAA.
___ (2022). *Filosofía y Arte. Una revisión Crítica de las estrategias estético-políticas de la ironía, de la mirada de Gilles Deleuze al arte contemporáneo en México*. UAA.
___ (2024). Ariadnas: Metamorfosis, de Rosi Braidotti, como clave del devenir animal e inmanencia radical en el arte feminista. *Valenciana, 33*, pp. 223-251.
Moreno, S. (2021). *Diario, poesía de una madre imperfecta.* Tierra Cartonero.
O´Gorman, E. (2020). *El arte o de la monstruosidad.* Planeta/CONACULTA.
Rodríguez González, M. A. (2008). De mujeres y máscaras. Lo grotesco y la cuestión del género en el arte actual. *SEMATA, Ciencias Sociales, 20,* pp. 425-443.

La práctica filosófica y el arte hecho y pensado por mujeres, rutas sensibles para encontrarnos

María Isabel Cabrera Manuel

Los siguientes párrafos deberían ser el apartado *cero* de este capítulo. "Cero" en diferentes sentidos. Primero, por el puro gusto de pensar en esa cifra que no lo es, o que más bien es un valor nulo, conjunto vacío, que es por su condición un punto de partida que *per se* no es aún ni positivo ni negativo, pero sí estrictamente necesario. En segundo lugar, porque aunque se conoce que algunas de las más antiguas civilizaciones de las que tenemos noticia ya conceptualizaban un símbolo y función similares a la del cero, la invención de este número es popularmente atribuida al pueblo maya, lo cual nos sitúa fuera del marco del norte global y sus valores "positivos", colocando una pieza fundamental del pensamiento como muestra del ejercicio del mismo, en una territorialidad de la que se dudaba que sus pobladoras y pobladores pudieran siquiera ser "humanos". En tercer lugar, apartado cero porque aquí no se desarrolla aún el argumento del presente capítulo, pero es una especie de muestra de motivos que espero permita acompañar lo que me propuse llevar a cabo y dé cuenta de su sentido.

Dicho lo anterior, este apartado cero expone algunas ideas que habría que poner sobre la mesa. Contrario a las tendencias aprendidas en las facultades de filosofía para dotar de objetividad a nuestras ideas y textos, este documento está escrito en la primera persona del singular, voz en la que me propongo de forma estratégica trabajar los proyectos que ponen en práctica las convicciones y apuestas más personales. Es también necesario decir que no se habla desde la primera persona del singular ignorando el riesgo discursivo que implica en los terrenos de la filosofía, al parecer por ello menos seria y objetiva. Pero me im-

porta más aclarar lo siguiente: esa voz del “yo” no se usa desde una pretensión metafísica ni un supuesto ontológico y/o autoral desde que el que se reclame para sí ni la sapiencia, ni la originalidad, ni la pertenencia, ni la presunción de la individualidad. Se trata pues de un “yo” situado, territorializado, corporeizado, que reconoce las condiciones de la enunciación del pensamiento y que desde ahí busca hacer filosofía.

Otro de los elementos del punto cero del que parten estas reflexiones es uno que seguramente conecta y entreteje este libro, que lo es de filosofía y de filósofas feministas, con las múltiples variantes que posibilita el quehacer filosófico, ampliado a su vez por el espectro de las posibilidades mismas de ser feministas. La pluralidad y sobre todo la diferencia de los textos tendrán un papel valioso. Pero puedo suponer que, de forma explícita o implícita, quienes aquí nos damos cita tenemos, todas, nuestro punto cero: el reconocimiento de que la disciplina a la que le hemos dedicado nuestra vida, a pesar de su pretensión de generalidad o universalidad, es profundamente patriarcal, que nos ha excluido y nos excluye a nosotras, al sur global, a quienes piensan fuera de la seguridad violenta del privilegio. Estas líneas parten de esa realidad que es ya imposible ignorar. Lo mismo que al clasismo, racismo y formas de centralismo del pensamiento que acompañan a la misoginia internalizadas de la tradición filosófica y de la filosofía tradicional.

Las prácticas artísticas, evidentemente, no han sido ajenas a esta situación. Si bien la historia del arte ha sido construida por más artistas mujeres de las que solemos reconocer, situación que comparte con la filosofía y la mayor parte de las actividades humanas que gozan de algún tipo de prestigio, poder o que sean capitalizables, lo que es cierto, es que el discurso hegemónico del arte ha contribuido activamente a construir la imagen de la feminidad que hace a las mujeres y a las mal llamadas minorías, objeto de violencias incuestionables a nivel simbólico y fáctico. El reconocimiento de esta realidad estadística es valioso también para el argumento que buscaremos desarrollar en los siguientes apartados más allá de este punto de partida.

Parecería que es una obviedad decir que ninguna práctica discursiva es neutral y que la posición discursiva consciente o inconscientemente da cuenta de nuestra postura frente a la misma y aquellas otras con la que discurre o discute.

Sin embargo, cuando se trabaja desde un enfoque feminista nos damos cuenta de que la supuesta neutralidad no es sólo una pretensión que se atribuye a ciertas formas de hacer filosofía, sino que es uno de los lugares más obvios desde donde el discurso patriarcal busca señalar a los feminismos porque estos suelen reconocer de forma abierta su piso político. De tal manera que, aunque parezca redundante, hago aquí estas aclaraciones, por honestidad intelectual para con las otras, los otrxs y para conmigo, porque nunca está demás reafirmar lo que da vitalidad a nuestras ideas y porque funciona como punto cero tanto para un trazo sencillo como para el entramado más barroco que podamos imaginar.

Pensar/nos

Hace más de veinte años que me dedico profesionalmente a la filosofía. Llevo más de la mitad de mi vida estudiando, pensando y perfilando mi quehacer desde esta rama del saber que se ha denominado la "madre" de todas las ciencias. Y qué madre: desde hace casi tres milenios, desde que Tales de Mileto despreció a la mujer que se burló de él por ir con la vista y el pensamiento perdidos en las cosas de cielo en vez de fijarse en los baches del suelo, la filosofía ha recorrido un largo camino, formulando preguntas, postulando fundamentos, construyendo sistemas, desarrollando argumentos, reconduciendo objetivos que buscan dar sentido, explicar la vida y la existencia. Que todo es fluctuante menos el cambio, es una enseñanza de otro conocido presocrático, expresado en uno de los aforismos más conocidos de la tradición filosófica[1], también por mí más querido. Así, se va perfilando la paradoja del pensamiento occidental que se debate entre la potencia del *panta rei* y la búsqueda constante de lo mismo. En el fondo de la paradoja, algo que nos permite reconocer su carácter: la misoginia es una constante, basada (entre otras cosas) en la consideración de las mujeres como seres fluctuantes.

---

[1] Heráclito, en uno de los fragmentos conocidos de su obra que más frecuentemente se utiliza para explicar el principio del devenir constante: "Ningún hombre se sumerge dos veces en el mismo río." O en su versión filológicamente más exacta "A quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima." (Bernabé, 2010, p. 133)

La filosofía encierra y no precisamente escondida la misoginia que ha caracterizado al pensamiento occidental y, lo que es más, la justifica pues la hace ver como cosa que no tiene remedio, al tratar de convencernos que ha sido siempre así y que no podría ser de otra forma. No me voy a desgastar en citar célebres pasajes del ingenio filosófico que mejor dan cuenta del poco aprecio o abierto desprecio que pensadores de diferentes épocas y geografías han mostrado por las mujeres y que se han inmortalizado y difundido a través de sus obras. Semejante divulgación del pensamiento filosófico ya tiene muchos adeptos y principalmente, practicantes de todos tipos: desde los que hacen alarde de su docta y respaldada postura hasta quienes ignoran que repiten ideas y frases tan masticadas que han perdido del todo lo que pudieran revelar en su peculiaridad, dejando al descubierto sólo la misoginia.

Esto no quiere decir que esa forma de genealogía, pero sobre todo su vertiente crítica no sea necesaria o relevante. Importa y afortunadamente se ha llevado y sigue llevando a cabo más allá de la colección de vilipendios en contra de nuestro sexo, poniendo atención en la forma en la que dichas ideas afectan de hecho las vidas concretas de las mujeres. En *La mordaza de Ifigenia. Materiales para una crítica feminista de la violencia* (2022), Piedad Solans hace un apunte preliminar que acompañará todo el desarrollo de su propuesta:

> Mientras que el extravío irracional atribuido a las mujeres —anarquía, incapacidad intelectual, falta de lógica— descubre las injustas condiciones de su subordinación. Así los textos feministas subvierten y desplazan el silencio, la mudez, la insignificancia y la violencia con que el método de la razón patriarcal las ha sometido, al tiempo que tensan la rabia, el exceso, el desgarramiento, el dolor y también la alegría, el descaro, el sarcasmo y la insolencia, la sublimidad destrozada, la inteligencia y la inmensa fuerza de su revuelta. Pues las mujeres no están perturbadas: ilustradas o analfabetas, su lenguaje está cargado de razones, objeciones, reflexiones, análisis, juicios críticos, conceptos, argumentos y consideraciones sobre la injusticia de su exclusión. Se introduce en los nudos y raíces del poder y refuta sus mandatos, denunciando su condición: siervas, parias, bestias de carga, máquinas, esclavas. (p. 7)

Aunque hemos sido formal e informalmente educadas en las maneras y prácticas de la misoginia, siempre ha habido también ejemplos de rebelión a esas *formas* de violencia. Por ello, es de vital importancia contrarrestar la lógica de la subordinación no sólo con los estudios que dan cuenta de cómo funcionan los procesos de la cultura patriarcal, sino de las ideas que nos permitan considerarnos con una mirada que contravenga la crueldad, para luchar por una vida digna, así como por todos los derechos y posibilidades que se le asocian.

Existen muchas alternativas para hacer frente desde el mismo quehacer filosófico a la misoginia presente en la filosofía y que es importante tener en cuenta para ponerlos en práctica, eligiendo o intuyendo nuestras necesidades y deseos del momento, porque ni se puede todo, ni se está de acuerdo con todo y entender eso es parte fundamental de la lucha.

Desde los proyectos siempre útiles y necesarios de reelaboración de la historia de la filosofía en donde se visibilice el trabajo de las pensadoras en sus diferentes circunstancias (Fanny del Río), pasando por la necesaria crítica a la idea de lo femenino (Simone De Beauvoir) hasta el trabajo práctico de las políticas de localización (Adrienne Rich) en el ámbito de las contra pedagogías de la crueldad (Rita Segato), o las apuestas feministas por una filosofía verdaderamente crítica (Silvia Rivera Cusicanqui) que cuestiona las condiciones radicales de la desigualdad y lucha contra ellas (bell hooks) por poner unos poquísimos ejemplos, las alternativas para romper con las formas de la dominación patriarcal en nuestras disciplinas son muchas, interesantes y en los más de los casos, urgentes.

En lo que a mí respecta, me he decantado por una estrategia que siento fundamental como filósofa, como feminista, como mujer: romper, poco a poco, cada vez más, con las "formas", las buenas *formas* del pensamiento, de su expresión, de sus referentes, de su elaboración escrita, de lo que se puede y debe pensar, de la manera de hacerlo. Elegir el camino que posibilita esta estrategia me permite afirmar mi condición sexuada con incluso más agrado que rebeldía, ya que me sitúa ahí donde no sólo no debería encontrarme, sino donde se ha señalado que es un lugar peligroso para nosotras o en el que es peligroso que nosotras nos enunciemos. Paradojas del tipo *Mujer que sabe latín* (2010), como bien lo supo ver Rosario Castellanos, de un modelo de pensamiento excluyente que, si no

logra disuadirnos de que entremos mediante la amenaza tácita, se repliega sobre sí mismo asumiendo que la amenaza la representamos nosotras.

¿Y cuál es esa forma del pensamiento con la que he ido rompiendo? ¿Por qué considerarla una herramienta despatriarcalizadora que despatriarcalice el patriarcado y que buenas despatriarcalizadoras nos hará? Aunque parezca una cosa nimia y en un sentido lo sea, para mí la tarea más significativa de proceder filosóficamente desde una estrategia feminista, quizá es la de reconocerme, de reconocernos. Encontrarme a mí en el proceso del pensamiento, ubicarme en las ideas y, no sólo no neutralizar o mitigar el efecto que ese hallazgo implica, sino tomarlo con toda seriedad, como una de las partes valiosas del trabajo y la forma en la que se realiza.

En un proceso simultáneo, encontrarme a mí implica estar atenta al encuentro y recuento de las otras. Intuir e ir viendo con cada vez más claridad lo que otras han construido para que yo pueda, siquiera, pensar/hablar/escribir/escucharme/ser legible para mí misma. Lo mismo que permitir perderme en las ideas, las imágenes, las palabras, los sentires, pero ya no como si estas fueran lo impropio, lo vedado, ni en calidad de permanente extranjería, sino como una nómada hecha en la voluntad del camino, el hallazgo, la búsqueda.

Aunque alcanzo a reconocer que esto es parte de un proceso que ha llevado mucho tiempo, puedo ubicar un momento clave en la configuración de esta estrategia hace unos cinco o seis años, cuando mis colegas filósofas con experiencias en consonancia comenzaron a identificar mi quehacer con el de la praxis del feminismo y una filosofía feminista. Así, gracias a invitaciones o solicitudes explícitas de su parte, me di a la tarea de estructurar con mayor conciencia y cuidado las ideas, las estrategias que el pensamiento ya iba integrando con y de la vida.

De esas oportunidades fue encarnando lo que ahora distingo ha sido parte crítica de ese devenir en proceso: romper con las formas. Romper con las formas en las que se supone se debe hacer filosofía está profundamente ligado a romper con las formas en las que una debe actuar o ser como mujer. ¿Y eso cómo sucede, cómo se presenta ese acontecimiento?

Por sencillo que parezca, ese acontecer es la posibilidad y decisión de hablar desde la primera persona del singular. Romper con la forma de un impersonal

que nunca lo ha sido, porque siempre ha funcionado como disfraz de la supuesta objetividad y neutralidad desde donde el lenguaje filosófico se enuncia, patriarcal. El pensamiento tiene, *aunque sea prestado y cambiante* un sitio.

Para nosotras, mujeres, asumir un lugar de neutralidad en la escritura y el pensamiento filosófico, representa la imposibilidad de conectar con la genealogía de las que han pensado y escrito antes de nosotras, a la vez que la estéril falta de vínculo con el futuro. Pero sobre todo cancela el sentido vital del presente, nos aliena de nuestros procesos reflexivos, de la posibilidad de reconocernos a nosotras mismas y las problemáticas que nos atraviesan y van dando cuenta de nuestras ideas, elementos que al negarse o pasarse por alto, hacen de nuestro proceso filosófico algo incompleto, endeble, ajeno. ¿Cómo y para qué promover un “pensamiento del afuera” entre quienes nunca hemos tenido lugar “dentro”? ¿De qué ejercicio autoritario nos previene a quienes encontramos el mayor riesgo en la “segura” intimidad del “interior”?

Sin embargo, no reivindicamos a esta escritura en voz propia para devolver al Yo de la metafísica su lugar central o preeminencia. Despatriarcalizar desde la singularidad es una forma de reconocimiento de las jerarquías ontológicas, epistémicas. Hablamos en primera persona no para colocarnos como referencias absolutas, sino para no perder el enfoque situado que da pie y sentido a nuestros procesos, para incardinar/nos. Hablamos desde un yo que reconoce y se reconoce en su circunstancia, que desde ahí puede desplazarse y ver otras trayectorias de pensamiento. No para fijar sustancias, sino para diseminar experiencias de vida que no son nunca ni sólo de una.

Aunque esa no es la única manera de romper las formas para desarrollar otras propuestas filosóficas fuera del marco patriarcal en las que no nos veamos reducidas al cliché o no nos condenemos a una desaparición desde el mismo discurso, he encontrado en esta estrategia una potencia que me ha llevado a comprender, cuestionar e imaginar desde el ejercicio filosófico la posibilidad de condiciones menos injustas para el pensamiento y para quienes pensamos, sentimos y habitamos en esta tierra.

En este trayecto no he andado sola y además de una amplia gama de pensadoras, me he nutrido y enfocado particularmente en el ámbito del arte, mujeres cercanas y lejanas en el tiempo o en las geografías que, en la variedad y diferencias

de sus obras, ideas y circunstancias dan cuenta de la importancia y la necesidad de la obra incardinada.

Si hay nómadas de las formas, son las artistas. Si la historia de la filosofía y del pensamiento ha invisibilizado y excluido a las mujeres, es sorprendente cómo la historia paralela de arte, igualmente patriarcal, ha encontrado los medios para borrar a las mujeres de la parte activa de su historia.

La historia del arte excluye a las artistas ahí, a la *vista* de todos, con todas esas imágenes de lo femenino —que no de las mujeres— pululando en pinturas, narrativas, esculturas, paredes, poemas, fotografías. Pero como en la filosofía y la historia de cualquier disciplina, no podemos dejarnos engañar, no podemos caer en el truco del prestidigitador o el ladrón que hacen ausencia de presencias con la artimaña de llevar la atención hacia otro lado. Como dice Mónica Mayer en el título mismo de uno de sus múltiples escritos sobre arte: "que no las veamos no quiere decir que no estén" (2002).

Los signos de las artistas, sus pasos, sus trayectorias están en todos lados y, en los años setenta del siglo pasado le dieron un vuelco entero a la práctica artística al hacer de la misma un espacio explícito para dar lugar a su experiencia de ser mujeres en el mundo. En vez de optar por hacer lo que los artistas por derecho —sexual— de nacimiento les negaban que pudieran hacer, el viraje decidido que llevaron a cabo fue el de hacer exactamente lo que deberían evitar si, ingenuamente, aspiraran a que su obra pudiera formar parte del corpus de la Historia del Arte.

Arte menor, temáticas de mujeres, artesanía, medios efímeros, performance, obras colaborativas, la afirmación de los afectos, el posicionamiento concreto, la territorialidad, el trabajo con, desde y por las cuerpas, el evitar los museos, romper las narrativas, ir de la primera persona a cualquiera otra, regresar. Esas son apuestas vitales de las que aprendí a través de la experiencia estética del arte, de las artistas. La alegría de entender que lo entendí todo gracias a su "arte para darnos cuenta de que nos damos cuenta" (título de uno de sus artículos, 2006) cuando vi por vez primera el registro de Maris Bustamante performando *Yo Tarzán, tú América* (1992) y sobrevino la risa sincera por lo que la artista hace con la idea de poder, del sexo, el género, el colonialismo, sus signos intrincados y explotados en la obra.

Al levar las anclas del puerto donde se resguardaban *Las Formas Artísticas*, las artistas hicieron de la navegación su práctica misma. No se hacen a la mar para encontrar *Un* nuevo puerto, ni para *dominar* nuevos puertos, sino porque el carácter experimental, experiencial y de devenir que acontece en sus obras es la apuesta orientada por la brújula de la diferencia y los vientos de lo concreto, de lo personal que es político y lo político que es personal.

A mí lo que me gustaba era leer: éxodo del territorio biempensante

Aunque me he ido especializando en el estudio estético de las artes visuales, mi contacto fundamental con la *poiesis* fue a través de la literatura. Como lectora. Antes de encontrarme con la filosofía, pude perderme entre cuentos y novelas. Supongo que hay una parte de mi forma de estar en el mundo que sigue en el plano de las narraciones y por allá discurre.

Esta circunstancia da cuenta de que el tradicional terreno de la filosofía tampoco fue un espacio cómodo para mí no sólo por ser mujer, sino porque al ejercicio estricto de la racionalidad, siempre le encontré puntos de fuga, quiebres que no sólo no era mi intención contribuir a remendar, si no que quizá de alguna manera cultivaba, pues me representaron espacios vitales para filosofar de una manera que sentía más cercana respecto a cuestiones igualmente relevantes pero que no veía en las aulas.

A la luz de la crítica feminista de la literatura huelga decir que, en ese otro plano, que más bien pliegue del pensamiento sensible, también había violencia simbólica patriarcal de sobra. Pero el hecho de que nunca quise dedicarme profesionalmente al campo de lo literario, así como el vínculo de la literatura con la imaginación, me ayudó a esquivar esa sensación de exclusión y extranjería que sí que me acompañó casi siempre en el ámbito de la filosofía. En tanto que pasajera, sin aspirar a maquinista, mi presencia en ese tren del pensamiento sensible que es lo literario, no generaba suspicacias, era algo esperado, lo que me permitió simplemente concentrarme en disfrutar el trayecto y llegar a destino(s). En segundo lugar, la cualidad de la literatura que la volvió una ola para surfear es su profundo vínculo con la imaginación; para mí, era el terreno de la potencia, de lo posible, un lugar en el que nada se reduce nunca sólo a la razón, a una forma única, un significado unívoco, o el dominio de una voz.

Así pues, fue desarrollándose una forma de pensar y de sentir que no mermó ni en los momentos formativos más rígidos y, quizá, que sirvió siempre como termómetro para salir de la rigidez que no sólo dificultaba pensar por mí misma, sino que en el fondo negaba que el pensamiento fuera un lugar para mí. Los momentos más disfrutables profesional y creativamente hablando, están directamente asociados a la lectura y la cercanía con el trabajo literario y artístico, pues de ese material no sólo obtengo una satisfacción muy subjetiva, sino que además nutre las vías de la reflexión de cualquier cosa que me encuentre pensando en ese momento, mantiene la sensibilidad activa y receptiva, aprendo formas diversas de plantear ideas, me confronta con realidades, argumentos y voces que necesito tener en cuenta.

Esta convicción que se afirmó primero en esa certeza nunca permanente de lo sensible se ha imbricado después en diversas direcciones, encontrando ecos en todas partes. Recientemente, en el trayecto del trabajo de investigación que ha nutrido lo que aquí planteo, pasó que recibí con la vehemencia de lo profético, una respuesta a una carta en una botella, echa al mar ya hace tiempo: en su discurso inaugural de ingreso al Colegio de México, Cristina Rivera Garza, a quien leo con gusto expansivo, expresó lo siguiente:

> La imaginación, quiero argumentar, no es un atributo de la ficción sino el rasgo intrínseco a toda práctica de escritura; es más: a toda práctica de lectura. [...] toda escritura es escritura de la imaginación. Se trata, por supuesto, de una imaginación acuerpada que nace, se complica o desfallece gracias a, o en contra de, los mismos vectores de poder que estructuran nuestras vidas. [...] La función de esas escrituras era, y es, en cambio, producir presente. (2023, pp. 28-29)

Tener en mis manos esas líneas fue una confirmación no reiterativa de lo que ya se había experimentado en la lectura y la capilaridad; el resonar argumental de la ruptura con las formas que ha permitido entrever la intuida amplitud del mapa y las posibilidades del pensamiento.

De pensar que lo que deseo en el terreno de la filosofía, del esfuerzo de comprender “la ontología del presente”, a incorporar la realización de que a través de estas ficciones que somos *producimos presente* no ha habido un sólo paso,

ni agarrar el ritmo ha sido sencillo, aunque ciertamente ha habido instantes por demás gozosos que a veces se extienden sin fronteras evidentes, o en los que frecuentemente se experimentan las complejidades que implica este camino en sus facetas más oscuras. La cantidad de cambios que hemos de experimentar para andar ese trayecto que por lo más no está trazado, pero sí enunciado y acompañado, da cuenta de la vida misma, que se pronuncia, reflexiona, reproduce y del que la filosofía puede tener parte.

Esta experiencia amplificadora, o quizá dicho de una forma más justa, dispersora, diseminadora, de los procesos reflexivos, se la agradezco en primera instancia al fenómeno literario, pero ha ido creciendo, en lo *profundo y lo sutil*[2], gracias al amplio vínculo con la experiencia del arte. A mí lo que me gustaba, era leer, y lo que me siguió gustando, lo que me asentaba, lo que le daba corporeidad a las ideas, fue la *poiesis*, los actos de creación, el trabajo y la apuesta de la imaginación, desde la más intelectualmente intrincada hasta la aparentemente más simple en su significado y sus formas.

A mí lo que me gustaba era leer. Escribo leyéndome. Leyendo, me escribo.

Problematizar y comprender

En la descripción de los planes de estudio de las carreras de filosofía, muy frecuentemente, sobre todo en aquellos de hace más de una década, encontramos entre las cualidades deseables de los (en masculino) aspirantes y también como parte del perfil de los egresados, la capacidad de abstracción. Abstracción. Esa condición del raciocinio en la que éste es capaz de volcarse sobre sí mismo, sobre su condición, método, formas. Que filosofar es abstraer, ir a lo más preciso de lo general, limpiar de sus particularidades intrascendentes, accidentales, secundarias (cuando no meros estorbos) que recubren o vuelven ambiguo el asunto a estudiar, al problema.

---

[2] Esta expresión se la debo a Zulaid Robledo Lozano que, en la reflexión intensa sobre los procesos de vida, nos compartió esta forma de definir los cambios, cómo se siente esa experiencia; esto resonó fuerte en mí, haciendo eco en lo que en ese momento trabajaba respecto a este escrito.

El problema lo es en parte porque se *concibe* poco claro, porque es múltiple, por sus variables. El problema deja de serlo en la medida en la que comienza a despojarse de estas variables, cuando comienza a desnudarse de lo particular y se convierte en idea. Abstracción, el trabajo mágico que devela a través de la razón. La capacidad de ver lo uno en lo múltiple, lo ejemplar en los particulares, el *telos* entre el desconcierto ruidoso de los actos.

Abstraer, despellejar, quitar la carne hasta dejar los huesos. Llegar a los huesos y no descansar hasta verlos limpios, lisos, secos. Tener el esqueleto e incomodarse ante la variedad de los tamaños, las curvas, porosidades, muescas, texturas, valores. Entonces: moler, reducir, volverlo todo polvo, buscar la regularidad de lo indiscernible, lo indiferenciable de lo uno y de lo otro. Estudiar el polvo y notar, irremediablemente, de nuevo, la diferencia. Pero una diferencia producto de la mirada de quien abstrae, una partición, esta vez, a su juicio, ordenada, organizable, susceptible a las categorías de lo general que puede igualar hasta lo más abyecto, "otorgándole" la dignidad que de hecho le quitó, por asumir que no la tenía.

Abstracción, abyección. Lo racional, no lo ideológico. Cualidad masculina, pensamiento de variaciones que excluye a la mitad de la humanidad, pero que se pretende universal, general, neutro. ¿Cómo salir, cómo excluirse voluntariamente de la racionalidad y sus abstracciones? ¿Cómo exiliarse de la categoría de lo humano aun cuando esa etiqueta tiene el costo de un procedimiento quirúrgico que no sólo nos castra, sino que nos des(h)echa?

> En el marco conceptual feminista el sito primario de localización es el cuerpo. El sujeto no es una identidad abstracta sino material incardinada o corporizada. El cuerpo no es una cosa natural; por el contrario, es una entidad socializada, codificada culturalmente; lejos de ser una noción esencialista, constituye el sitio de intersección de lo biológico, lo social y lo lingüístico, esto es, del lenguaje entendido como el sistema simbólico fundamental de una cultura. (Braidotti, 2015, p. 16)

Tampoco tiene mucho sentido negar simplemente ese propósito, no tan oculto, del pensamiento hegemónico. Que el pensamiento filosófico oficial nos haya

negado de facto la racionalidad o nos la haya reconocido a cuentagotas (en la medida en la que nos negamos a nosotras mismas) no quiere decir, por mucho que nos hayan hecho creer, que no somos también navegantes de la racionalidad y no sólo náufragas. ¿Cómo recobrar el territorio expropiado para la sapiencia masculina sin encerrarnos a nosotras mismas en el corral de sus bestias domesticadas que, o no ven sus rejas, o sólo saben ya sentirse libres y seguras dentro de ellas? ¿Cómo hacerlo, sobre todo, evitando a toda costa erigir más jaulas que lastimen a otras y a otrxs?

Nuestra solución no es, no puede ser, no queremos ni deseamos que sea la de Ulises, su mástil, las sirenas. No puede ser la de esa identidad que se afirma en la diferenciación excluyente de lo otro. Nuestra solución no es solución, sino disolución: reconocimiento de que no nos engloba la idea del "Yo", quizá más precisamente, que lo excedemos. No reducción mediante abstracción, sino diáspora, pluralización de concreciones en los sitios localizados que son las cuerpas.

La historia del arte es un excelente ejemplo de formas abstracción y de diásporas. El caso paradigmático es el de la representación de "la mujer" en el arte en contraposición con el arte hecho por mujeres, con perspectivas feministas. Vista, representada, abstraída por la mirada del varón: un cliché, un lugar común, idealización, vilipendio, un puro signo. De ahí busca alejarse la idea de lo femenino y las mujeres desde una sensibilidad feminista, nos dicen Griselda Pollock y Rozsika Parker:

> [...] en la práctica ha habido diversidad. No hay una categoría homogénea de arte feminista, como tampoco hubo una única categoría de arte de mujeres. Las prácticas feministas han dado lugar a una pluralidad de posturas estéticas y políticas, una multiplicidad de estilos, de medios y de temas. [...] Sin embargo, en el arte feminista hay una conciencia política de la posición diferenciada de las mujeres en nuestra sociedad que busca combatir todas las formas de opresión de las mismas. (2021, p. 172)

A través del panorama que se abría, amplio y vasto en el arte feminista, así como del reconocimiento de los procesos que nos subjetivan a las mujeres como mujeres, paulatinamente he recurrido menos a la forma de filosofía y arte hecho

por varones en donde cada vez encontraba menos interés, variedad, sentido; en suma, menos *agujeros luminosos*.[3]

Me pregunto cómo se lee la idea/párrafo anterior… Cómo se escribe, puedo decirles, se siente un poco raro, aunque, sobre todo, bien. Pero ¿parece extremo lo que expresa?, ¿se lee exagerado, fuera de lugar, radical? Podría serlo y podríamos discutirlo. Con todo, sostengo que ese dicho no es producto del desconocimiento ni el desinterés de facto, como sí lo ha sido la versión inversa (no opuesta) de que el arte y la filosofía hechas por mujeres carece de valor, sin que durante mucho tiempo (demasiado) nos cuestionáramos ese juicio, sin que nos pareciera extremo, excluyente, insostenible.

En su manifiesto *Las ventajas de ser una artista mujer* (1988), obra destacada de la ironía, las Guerrilla Girls mencionan en el quinto punto la ventaja de "Tener la seguridad de que cualquier tipo de arte que hagas será etiquetado como femenino", lo que nos muestra que:

> Todo lo que producen las mujeres se mide y se evalúa a la luz del concepto de «feminidad», empleado para devaluar una obra cuando se detecta en ella un supuesto «carácter femenino» y para colocar a su autora en un lugar secundario. Hay un estereotipo de la feminidad y en el campo del arte la feminidad equivale a arte menor. (Peralta Sierra, 2007, pp. 118-119)

Abstraer lo femenino de la mujer, de las mujeres concretas, sólo ha demostrado lo vano del concepto, no de las mujeres; muestra la acumulación de los poderes en lo masculino y la violencia de la misoginia. En todos los sentidos, injusticia. Pero a través de la creación de arte feminista, o a partir del estudio feminista del arte no sólo hemos aprendido a ver y visibilizar esa violencia, sus formas productos y consecuencias, sino a construir otras formas, producto de otras maneras de pensar y de sentir que, en la lógica de las cosas de este mundo, nos dé lugar en ese terreno común de la vida.

---

[3] Primera versión inédita del título de la novela que finalmente se publicó como *Nadie me verá llorar* de Cristina Rivera Garza, en la que la autora aludía a los intersticios entre la ficción y la realidad, la ausencia y la presencia, el dolor y la vitalidad que conforman la obra.

Mi voz, otras gargantas

Cuando leo/escribo, me da miedo una cosa: ¿Debería estar nombrando, citando, reconociendo la influencia de alguna otra? Aunque la culpa es un sentir impostado que trato de no incluir en los de mi repertorio habitual, la realidad es que se presenta en estas circunstancias, lo que complica la autopercepción de este palimpsesto, de esta colección de huellas, entre borradas y caladas, que soy.

Por esa y otras certezas he optado activamente por pensar en mi pensamiento como un espacio de correspondencias: nunca lo mismo, pero siempre lo otro, las otras. Escribir es *darles cita*, no sólo en el sentido académico al que nos hemos habituado, sino como cuando una queda con alguien que quiere ver, con quien buscas compartir. Citarlas, pues, en el sentido del encuentro, el deseo y la expectativa, ahí donde se espera también correspondencia.

Las correspondencias del pensamiento no son pues, unilaterales, como es evidente, pero tampoco son únicas. Como estación del metro en ciudades monstruo, las correspondencias pueden no sólo ser variadas, sino variables que vinculan a su vez con otras tantas correspondencias. Ir y venir, llegar, perderse, alejarse, movimientos eróticos de desapropiación o reapropiación de lo abyecto. No en lo eterno, sino en el instante, siempre múltiple, es donde van enraizando la polifonía de nuestras voces, de nuestros latidos. Mientras escribo esto, no puedo dejar de pensar en *Pulso* (2016) acción sonora, performática y colectiva de Tania Candiani que activaron más de doscientas mujeres con sus respectivos tambores teponaztlis en la red del metro de Ciudad de México.

Reflexionando pues sobre las correspondencias como estrategia del pensamiento sensible, encontré la convicción para sostenerla en un trabajo cuya excepcionalidad es que no es una excepción, sino una reiteración de lo múltiple: *Antígona González* (2019) de Sara Uribe, es una obra que lo mismo rompe las formas de la novela que del poema, del archivo, de la crónica, la nota periodística, porque no es ninguna y las es todas. Pero, además, es un ejemplo que da cuenta, mucho mejor de lo que yo pudiera expresar o tratar de explicar, de la potencia de la diseminación, de la desestratificación, de una forma de pensamiento y de creación que a lo primero a lo que rehúye es a la individualidad y a la identidad como lo que sella el significado. *Antígona González* es muchas Antígonas,

desde la primera hasta cada una de las mujeres que lloran a quienes les han sido arrebatadxs, que buscan a sus desaparecidxs.

Si algo he aprendido del miedo de no identificar en cada momento si me falta una referencia, de la culpa que a veces despierta, de la decisión de escuchar lo que tras ello resuena, es a no apostar por el silencio. A no silenciar a las voces que se hacen eco en mi garganta, en mi escritura, a darme el tiempo para reconocerlas, pero, sobre todo, a dejarlas hablar, aunque a veces no distinga quién las pronuncia primero. He ido aprendiendo, pues, a no callarlas por no saber *aún* distinguir de dónde o de quién, a permitirles vivir, tener eco, llegar a otras para generar más y nuevas correspondencias que, a su vez, irán descubriendo en ellas con quiénes se reconocen, con quiénes hablan, con quienes resonar. A veces una puede reconocer más en lo impropio.

Pero cada que puedo, cada que es el caso, cada que recuerdo, cuando se hace evidente la extrañeza o la familiaridad, cuando se siente necesario: el faro de la referencia, el marcaje de la huella, no para atar o como finalidad última, sino como base de béisbol, geografía pasajera, oportunidad de retiro momentáneo, oasis para las ideas, lugar para nuevos encuentros y ampliación de la red en sus múltiples correspondencias. Ahí dejamos a mano los signos, tan evidentes como son por sí mismos. Puntos de llegada y de partida, cada estación, un guiño.

Como sea, o como va siendo en cada una de las configuraciones que hace el cúmulo de los instantes que nos conforman, un ejercicio de honestidad: reconocer que una es, que una viene y va siempre de otras. No tener vergüenza de no ser original, sino orgullo, descaro, responsabilidad; desarrollar un *ethos* de la comunalidad que vive dentro e insufla vida, que conjura la individualidad. La puerta siempre abierta, sin embargo, para que fluya la pregunta ¿qué y quiénes sostienen nuestra voz?, ¿qué anima el balbuceo?, ¿quiénes acuerpan el canto?

Esta labor de filósofa (que se dice raro, pero se siente bien) implica un llenar y vaciarse constante, siempre listas para el grito y para el eco. Proyectar, repercutir, escuchar con mucho cuidado. Disfrutar del crujir de las formas que se hacían pasar por imperecederas, construir otras diferentes que en su base dejen apreciar su carácter de efímeras. En el ejercicio de honestidad que implica poner un aviso, una advertencia: léase y manéjese con cuidado, puede desarmarse en muchas partes grandes y pequeñas. Ella *es* esas partes, grandes y pequeñas,

como en esa obra célebre de Tracy Emin, *Everyone I have ever slept with 1963-1995* (1995) y que muchas veces siento que tan poco hemos entendido.

Un palimpsesto que se precie como tal. Pensamiento que no es *tabula rasa*. La sensibilidad que sólo puede afirmarse en los lindes con la otra, con lxs otrxs, con lo otro, a veces indistinguible de lo que se siente y de quien siente. En lo sutil y en lo profundo, capilaridad.

Dentro y fuera de todo, o más bien, en las fronteras, siempre resulta útil y reconfortante recordar una cosa y reconocer su contundencia: estamos juntas más allá de la teoría, construimos mucho más que la teoría, aunque ésta tampoco nos es ajena. No pensamos solas, no deseamos solas, no hacemos crítica solas, no enfrentamos lo institucional solas, no navegamos el lenguaje solas, no reímos solas, no escribimos solas, no imaginamos solas, no preparamos solas… nuestras discusiones no son soliloquios, nuestros sueños están parasitados de otras a las que también hemos contagiado. Las configuraciones resultantes no serán infinitas, pero sí suficientes.

Referencias

Museo de Mujeres Artistas, https://museodemujeres.com/es/

Archivo Artea. Artes vivas, artes escénicas, https://archivoartea.uclm.es/

Bernabé Pájares, A. (2010). *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. Alianza.

Braidotti, R. (2015). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Gedisa.

Bustamante, M. (2006). Arte para darnos cuenta que nos damos cuenta. En Alcázar, J. (comp.), *Serie Documental de Performance "Mujeres en Acción"*. Conaculta-Fonca, Ex Teresa, Citru.

Castellanos, R. (2010). *Mujer que sabe latín*. FCE.

Gago, V. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Tinta limón.

Heartney, E., Posner H., Princenthal, N. y Scott, S. (2013). *The reckoning: Women artist of the new millennium*. Prestel.

Mayer, M. (2002). "Clase, género y arte. Que no las veamos no quiere decir que no estén". Pinto mi Raya.

Parker, R. y Pollock, G. (2021). *Maestras antiguas. mujeres, arte e ideología*. Akal.

Peralta Sierra, Y. (2007). Algunas de las «ventajas» de ser mujer artista: Aproximaciones a la historia del arte desde una perspectiva feminista. En Proyectos *Temáticos Biblioteca Digital Feminista Ofelia Uribe de Acosta BDF Arte, cine y literatura*. Universidad de La Laguna.

Rivera Garza, C. (2023). *Escribir con el presente: archivos, fronteras y cuerpos.* Discurso de ingreso al Colegio Nacional. El Colegio Nacional.

___ (2016). *Nadie me verá llorar*. Tusquets.

Solans, P. (2022). *La mordaza de Ifigenia. Materiales para una crítica feminista de la violencia*. Akal.

Uribe, S. (2019). *Antígona González*. Cooperativa editorial/Sur+.

Cuerpo, territorio y subjetividad: claves *o'odham* para el pensamiento feminista

Danivir Kent

…cada cuerpo es un territorio de batalla, un ensamble siempre mutante y abierto al devenir.
Verónica Gago[1]

Cuando se alude a la palabra "territorio", desde una perspectiva geográfica, por lo menos desde el surgimiento de la geografía humana a finales del siglo XIX, que buscó asimilar la delimitación del espacio físico al concepto de "estado nación", no parecería haber duda de que se habla de una porción determinada de tierra encerrada entre fronteras que se reconoce bajo una determinada posesión jurídica. Sin embargo, cuán difusa y escurridiza se vuelve esta noción si sacamos a esta "esfera vital" (*lebensraum*)[2] del ámbito exclusivo de la propiedad

[1] Gracias a Isabel Cabrera Manuel por esta referencia obligada en el mapa de las alianzas.

[2] Junto con P. Vidal de la Blanche, F. Ratzel es reconocido como uno de los padres de la "geografía humana" institucionalizada a finales del siglo XIX. Uno de las tareas clave para esta disciplina, durante este periodo, fue pensar las relaciones de los grupos humanos con su medio natural, lo cual llevó a Ratzel a recurrir a argumentos biologicistas, inspirados en los recientes descubrimientos de Darwin y popularizados en Alemania por Ernst Haeckel, para explicar las relaciones humanas con el espacio. De este modo, para Ratzel y la tradición socio-geográfica que lo sucedió, la lucha de las instituciones económicas por conseguir un emplazamiento favorable, podían ser entendidas desde el concepto darwiniano de lucha por

estatal, para abrir las interrogantes concernientes a otras experiencias humanas del habitar. ¿En dónde empieza y en dónde termina un territorio? ¿Son las actuales fronteras las que definen lo que encierran o, por el contrario, conforman un esquema sobrepuesto a otra clase de relaciones que se entablan con el espacio? ¿Se pueden rastrear los rótulos y marcas que delimitan la construcción de las subjetividades a partir de sus entrecruzamientos con los territorios físicos, geográficos, simbólicos? ¿Cuál es el rol del cuerpo —en tanto que emplazamiento sensible — en la construcción afectiva de la territorialidad, en los pliegues y repliegues del espacio pautado por la marcha de los grupos humanos?

Las siguientes reflexiones son un intento por repensar las relaciones entre cuerpo y territorialidad partiendo de la experiencia de algunos grupos nómadas del norte de México, cuyos desplazamientos siguen desafiando la lógica sedentaria del aparato estatal. Para ello acudiremos por un lado a los testimonios reunidos por Ruth Underhill en la *Biografía de una mujer pápago* (1935) y por el otro, a registros más recientes —de ambos lados de la frontera— que denuncian las nuevas formas de violencia y opresión que sufren, entre otros, el pueblo *o'odham*, ubicado entre los desiertos de Altar y el Pinacate (frontera México-E.U.), en el marco del actual conflicto migratorio. Nos interesa, de manera primordial, explorar la articulación *ethos-hábitus* que sostienen dichas comunidades y que se encuentra marcada por roles de género socialmente establecidos. No obstante, asumiendo los obstáculos que implica aproximarse a otros modos de vida, a través del filtro de cargas ideológicas históricamente aprendidas, emergen algunas preguntas ineludibles: pensando en poblaciones para las cuales la vida humana mantiene una correlación inseparable con la vida de su entorno, ¿cómo acercarnos a su propia concepción de la diferencia sexual, sin subordinarla a nuestros propios marcos culturales? ¿Qué impacto reciben nociones como "género" e "identidad" cuando se parte de una experiencia no objetualizada de la corporalidad, que excede por mucho cualquier concepción

la vida, lo cual conduce al dominio de unas u otras poblaciones sobre el espacio. Estas ideas, junto con concepto de "espacio vital" (*lebensraum*), acuñado por Ratzel, fueron aprovechadas más tarde por el imperio de Tercer Reich para sustentar su política expansionista. (Capel, H. 1984, pp. 42-72)

individualista?¿Cómo mantener una posición crítica ante cualquier forma de esencialismo (incluyendo la reductiva noción de "naturaleza" que ha servido para justificar, de manera sistemática, formas de violencia y exclusión amparadas en la diferenciación sexo-genérica), sin descartar la importancia de un *hábitus* que no se autodetermina a partir de la oposición hombre/naturaleza, sino que se sabe entreverado en un complejo sistema de relaciones vivientes? ¿No adolece también nuestra "mentalidad moderna" —que se pretende emancipada del yugo de la tradición— de nuevas formas de aprisionamiento de los cuerpos y las identidades, reducidos a meras mercancías?

Para intentar responder a este nudo de perplejidades, junto a las que irán emergiendo en el camino, me interesa tender redes de interlocución con algunas voces dentro del llamado "pensamiento feminista", que han buscado alejarse de los discursos canónicos manteniendo a la vez una posición crítica ante la reapropiación de la teoría de género, para promover proyectos identitarios igualmente esencialistas y excluyentes. Destaca, por ejemplo, la voz de la filósofa italiana, emigrada a México, Francesca Gargallo, quien puso en crisis la propia noción de "género", por considerarla un recurso simplificador que pretende agrupar una diversidad de experiencias bajo un criterio único, olvidando las múltiples capas que implica la violencia en países marcados por la dominación colonialista, la expoliación de territorios, la aniquilación, esclavitud y explotación de poblaciones (humanas y no-humanas). En su libro *Ideas feministas*, nos invita a reconsiderar las temidas fuerzas del "caos" —tradicionalmente asociadas con la noche, lo femenino y los números pares— que buena parte del pensamiento filosófico ha rechazado en oposición a la idea griega de "cosmos", mismo que, advierte Gargallo "no es sino caos delimitado, medido, arbitrariamente convertido en algo previsible":

> Cuando quiero pensar en algo que me agrada, pienso en la sangre menstrual que desordena hasta las dietas de los nutriólogos más estudiados, en la noche que engendra los sueños, en las-los hermafroditas que luchan para que los dejen de mutilar convirtiéndolos a uno de los dos sexos socialmente reconocidos, en la lava cuando baja sobre ciudades contaminadas y devuelve sus nutrientes a la tierra que quema, en el movimiento feminista mientras dice a las diferentes cul-

turas que apresan a las mujeres en los sistemas de parentesco masculinos: “sus medidas y hasta su sistema de medición no nos sirven porque hemos aprendido a reconocernos unas a las otras”. En otras palabras, pienso en algo caótico para el sistema taxonómico que sustenta las lógicas de dominio. (Gargallo, 2006, p. 16)

Hay que tener extremo cuidado con las afirmaciones comprendidas en este racimo de ideas que resultarán problemáticas para más de una mirada, si son tomadas de manera literal. Léase, primero que nada, la oposición caos/cosmos a la que alude la autora a través de otra dicotomía habitual, largamente reforzada por la dominación occidental: la de “lo primitivo” en oposición a “la civilización”, cuya pretendida seguridad se ha sentido constantemente amenazada por el afuera, por la alteridad. Al desmontar los prejuicios reforzados a través de esta oposición, la autora no pretende hacer una apología del desorden por sí mismo, sino cuestionar, desde otras miradas posibles, la imposición de regímenes de sentido que, asumiéndose ordenados, se han vuelto, de hecho, estériles, corruptos e inhabitables. “Desordenar” el cosmos clásico desde cierto pensamiento feminista no implica negar en lo absoluto la importancia de un principio de autolimitación (p. ej. del orden humano con respecto al conjunto de la vida en su pluralidad), sino aprender a escuchar aquello que no cabe en los moldes de una determinada idea de mundo, aprender a coexistir con otros órdenes posibles sin subordinarlos ni condenarlos a ser la contracara ensombrecida de un modelo hegemónico.

Lo primero sería, por lo tanto, cultivar aquello que Isabelle Stengers ha llamado cosmopolítica[3] y que lejos de pretender abarcar “los usos y costumbres”

[3] La propuesta cosmopolítica, tal como Stengers busca plantearla, reniega tanto del universalismo kantiano que afirmaba su confianza en un progreso lineal del género humano, como de la idea del “cosmos” clásico en el que el ciudadano de la antigua Grecia se afirmaba “en casa” en cualquier lugar. La cosmopolítica busca, por el contrario, enunciarse desde las periferias, en voz de aquél que, por no hablar la lengua de la polis, fue designado en griego como “idioma” (ἰδιώτης). Esta figura de la alteridad, explica Stengers, ejerce sin embargo un efecto ralentizador sobre aquellos que lo excluyen y con ello resiste a la lógica imperante, obliga a detenerse para interrogar la obviedad, desplazando la pretendida autoridad de los saberes asumidos. La actitud cosmopolítica se resume pues, como el gesto de “encogerse de

de otras culturas dentro de un universalismo simplista que subsumiría su alteridad en virtud de un sistema-mundo homogéneo, asume abiertamente la perplejidad que supone aproximarse al enorme compendio de experiencias humanas reconocibles y de aquellas todavía por enunciarse. Desde ahí sea posible quizás desprender nuestra propia idea de "lo natural" y de "naturaleza" de su confinamiento dentro de lógicas exclusivas y excluyentes, para abrir otro espectro de comprensión a la experiencia femenina de las relaciones cuerpo-territorio entre la comunidad *o'odham*. Esto no implica, sin embargo, construir una percepción idealizada de las prácticas nómadas, ni negar las contradicciones internas que todo grupo humano arrastra consigo. Se trata, únicamente, de dejarnos interpelar por lo que no conocemos, escuchando otros lugares de enunciación y de construcción de mundo en la voz de quienes, caminando, lo habitan.

Territorio-subjetividad: palimpsesto de temporalidades múltiples

El territorio de la nación es un palimpsesto inagotable
de temporalidades e historias, muchas de ellas
soterradas y negadas por el poder.
Zenia Yébenes

Para el idealismo filosófico el sujeto ha sido el centro de una construcción histórica del mundo sobre el cual actúa transformándolo. No obstante, esta concepción olvidó su previa dimensión ética, diría un importante filósofo lituano del siglo XX, en tanto que la responsabilidad, es "la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad." (Levinas, 2008, p. 79) Ser sujeto implica, por definición, encontrarse sujetado a algo más y por lo tanto ser responsables de aquello que nos sostiene, depender de un entorno social, de un soporte material o suelo nutricio común con otros vivientes. Interrogarse por el problema de la *subjetividad*, implica, por lo tanto, situarse dentro de un conjunto de condicionantes históricas, políticas y culturales, que van moldeando los procesos de

hombros ante las pretensiones de los teóricos", huyendo de las generalizaciones para mirar de nuevo la complejidad de cada situación social singular y concreta.

subjetivación y autopercepción que orientan la vida de las personas y las comunidades. En el libro mencionado, F. Gargallo realiza una revisión histórica del pensamiento feminista desde una perspectiva decolonial que dialoga con una diversidad de voces aymara, mapuche, tzeltales, kaqchikel, etc., que tejen una red de perspectivas críticas comprendidas dentro del movimiento denominado Abya Yala. De manera puntual, la autora insiste en la importancia de recoger otras elaboraciones de pensamiento que no se limiten al contexto europeo, ya que durante largo tiempo el enfoque eurocéntrico del pensamiento feminista eclipsó el rol de otros factores estructurales (como la colonización) en la opresión hacia las mujeres: "las interpretaciones contrarias a la filosofía latinoamericana desconocen un pensamiento que teoriza partiendo de las formas que adquieren los comportamientos inter-intra-subjetivos en un contexto histórico, jurídico y cultural determinado por la Conquista, la esclavización africana, las migraciones europeas y la minorización de los pueblos indígenas." (Gargallo, p. 29).

Por ello, antes de dirigir nuestras reflexiones a la problemática del género y sus efectos sobre los cuerpos, vale la pena empezar por poner en contexto la situación actual de estas comunidades. A un primer momento de la historia colonial en nuestro país, que inició en 1521 (y que se supone concluido por la independencia de México entre 1810 y 1921), se suma la demarcación y reforzamiento de la frontera norte, a raíz de la venta de más de la mitad del territorio mexicano a los E.U., en 1854. Situada dentro de esta realidad, que la lógica de los Estados considera "binacional", la vida del pueblo *o'odham* se encuentra atravesada, de un lado y otro de la frontera, por diversas presiones, opresiones e influencias que han ido afectando y modificando sus medios de subsistencia, su cultura material y economía, sus tradiciones, costumbres y lengua, al punto en que algunos estudiosos actuales consideran que ya no es posible hablar de un solo pueblo con un territorio dividido en dos Estados, sino más bien de dos pueblos en situaciones diferentes.

Como explica Guillermo Castillo Ramírez (2012), antes de la venta de la Mesilla, los diversos grupos *o'odham* de la región mantenían estrechos vínculos sociales e intercambios comerciales, así como festividades y rituales comunes que aglutinaban a diversas poblaciones dentro de un mismo territorio tradicional. No obstante, a partir del siglo XIX la situación de las y los *o'odham* cambió

en ambos países. Un factor decisivo a principios del siglo XX fue la creciente oferta laboral para mano de obra en los plantíos de algodón de propietarios norteamericanos, lo cual propició la migración de las poblaciones del norte de Sonora que, en un principio, viajaban para realizar esta actividad de manera periódica, pero poco a poco tuvieron que desplazarse definitivamente por las exigencias de riego del cultivo del algodón. En las últimas décadas del siglo XX y lo que va del XXI, han sido otros los factores de fragmentación de la comunidad *o'odham*, entre los cuales destaca el creciente desarrollo de la industria minera en la zona. La planta fotovoltaica que está construyendo actualmente la CFE en Puerto Peñasco, como parte del Plan Sonora para la nacionalización del litio (Orozco, Straffon, Plascencia y Gonzáles, 2022, pp. 117-121), tiene polémicas consecuencias por situarse en "Las salinas", una región considerada sagrada para el pueblo *o'odham*, ya que además de alojar un elemento purificador fundamental para su cultura, alberga también los restos de sus antepasados. (IMER Noticias, 3 de julio de 2023).

Actualmente, en el territorio norteamericano se reconocen cuatro tribus distribuidas en regiones geográfica y políticamente separadas. En México, en cambio, la mayoría viven en el noreste de Sonora en contextos urbanos (Caboarca, Puerto Peñasco y Sonoyta) mientras una pequeña minoría sigue habitando zonas rurales como Quitovac, El Cumarito, Pozo Verde, El Bajío y Cubabí. Este creciente proceso de urbanización y sedentarización ha ido alterando la vida cultural de la comunidad, produciendo un despojo no sólo material sino también espiritual y/o existencial. A este respecto Castillo recoge el testimonio de Julia Bustamante, única habitante *o´odham* de Pozo Verde hacia 2007:

> La fiesta la hacían allá en El Bajío. El día de San Isidro hacían la procesión alrededor del potrero, el 15 de mayo. Ya todo se acabó. Ahora hacen [la fiesta de] Santa Carmen. [En la fiesta de San Isidro] se rezaba, cantaban, llevaban el arco. Luego ya seguí el baile, el baile de guaje, no más bailar alrededor, si, en círculo. Revueltos, hombre y mujeres, también en pareja, bailaban toda la noche, hasta que amanecía. De esos con los pápagos [O´odham], música pápago [O´odham], guitarra, violín, tambores, en El Bajío. (Castillo 2012, pp. 167-168)

A mediados del siglo XX, según relata doña Julia, la festividad descrita reunía a miembros de las otras comunidades cercanas e incluso del suroeste de Arizona que realizaban peregrinaciones transfronterizas para asistir al evento del lado mexicano. Hoy en día las reuniones de la comunidad *o'odham* con motivos rituales cada vez son más difíciles, por el reforzamiento militar y político de las fronteras. Con el tiempo, se han ido debilitando soportes identitarios como el parentesco, el reconocimiento de autoridades tradicionales comunes o el uso exclusivo de la lengua *o'odham* para las interacciones cotidianas.

Ahora bien, sin dejar de considerar los hechos descritos, valdría la pena preguntarse si la hipótesis sobre la desconexión del pueblo *o'odham* de un lado y del otro de la frontera, no termina por responder al mismo modelo colonial y sedentario que se impuso sobre estas comunidades, si a pesar de los efectos innegables que tienen las fronteras políticas sobre su vida, lo que las y los *o'odham* comprenden por "territorio sagrado" (o "tradicional") y que vertebra el sentido de parentesco y unión de quienes se reconocen dentro de él, no trasciende los límites trazados por un sistema arbitrario.

En los propios modos de autodenominación utilizados hasta la fecha por los diversos grupos de la región, se dibuja la huella de su relación con el paisaje, con los cauces y relieves que alguna vez marcaron los cursos y límites de sus pasos, moldeando su identidad, orientando su vida: Así, las comunidades que se desarrollaron en la Pimería alta cerca del río Gila, se autonombraron *akimel o'odham*: "gente del río", quienes habitaban la parte occidental se llamaron *papawi o'odham*: "gente del frijol"; el grupo que ocupó la zona del Pinacate, en el desierto de Altar se hizo llamar *hia'ched o'odham*: "la gente de la arena" y, por último, al grupo que dependían más de la caza y de la recolección que de la agricultura, lo bautizaron sus vecinos ribereños como *tohono o'odham*: "la gente del desierto". (Amador Bech, 2009, p. 222) Con la llegada de los primeros colonizadores españoles en el siglo XVI, estos últimos optaron por designarlos arbitrariamente como "pimas" y "pápagos". No obstante, hoy subsiste una amplia gama de matices socio-culturales.

Si extendemos estas interrogantes sobre la territorialidad a las distintas formas de dominación que operan en la normatividad del género, podemos alcanzar a vislumbrar hasta qué punto los procesos de configuración de las subjetivida-

des, aún arraigados en sus propios códigos culturales, no puede comprenderse fuera de otro conjunto de procesos de dominación histórica. Conviene, por lo tanto, dejar abierta la pregunta sobre la construcción de la subjetividad femenina en la comunidad *o'odham* para alcanzar a ver, más allá de los límites de nuestras fronteras conceptuales, el complejo palimpsesto de historias que han sido soterradas y negadas por el poder.

Cuerpo-territorio: identidad en movimiento

líneas de la mano terrenal
banderas nacionales en una isla de nadie.
Claudia Luna Fuentes

Retomando las interrogantes con las que iniciamos estas reflexiones, las problemáticas abordadas por el pensamiento feminista nos exigen replantearlas una y otra vez, incluso fuera de los márgenes delimitados por nociones como "género" o "feminismo", cuyo origen arrastra secuelas del modelo eurocéntrico. Ante todo, es vital partir de una posición que priorice la escucha sobre la propia voz, atendiendo a las ideas de liberación que han germinado en el seno de otros universos culturales, en lugar de limitarnos a analizar, como "objeto de interés", aquellas estructuras de dominación hetero-patriarcales identificables por los discursos de género mayormente aceptados. Esta última ha sido la actitud sostenida por la tradición etnográfica y antropológica durante décadas, aun cuando algunas de sus representantes hayan sido mujeres que luchaban por desprenderse de las opresiones patriarcales de sus propios contextos[4].

[4] Es conocida la historia de la antropóloga estadounidense Ruth Bénedict, quién enfrentó diversos obstáculos a lo largo de su vida para ejercer su profesión, entre ellos la prohibición de su marido Stanley Benedict quién se oponía a que laborara fuera de casa, lo que la llevó a dedicar este tiempo a escribir las biografías de algunas figuras del feminismo estadounidense como Mary Wollstonecraft, Margaret Fuller y Olive Schreiner. Tiempo después, en 1918, Bénedict ingresó a la Universidad de Columbia y fue estudiante y auxiliar de Franz Boas, en cuyas clases conoció a Margaret Mead con quien desarrolló una relación amorosa contra todas las estigmatizaciones sociales de su tiempo.

Ahora bien, para poder sugerir algunas líneas de fuga[5] fuera de las rutas de estos discursos hegemónicos, cabe revisar también los registros recuperados por dichas tradiciones y que todavía nos brindan información imprescindible para aproximarnos al contexto *o'odham*.

Entre 1931 y 1935, Ruth Underhill realizó un trabajo de campo auspiciado por la Universidad de Columbia, del cual derivó un valioso documento que no solamente da testimonio de la transformación de la vida de la comunidad *o'odham* años después de la Venta de la Mesilla y hasta las primeras décadas del siglo XX, sino que, además, transmite algunos de los fundamentos más importantes de su cultura desde la particular mirada de una mujer, en un contexto en el cual algunos ámbitos y saberes eran exclusivos de los hombres. La informante de Ruth, María de Chona, resulta, sin embargo, un caso atípico. Hija de un gobernador y guerrero de su comunidad, desde su niñez empezó a componer canciones, actividad que es, en palabras de la antropóloga, el "logro máximo para los pápagos" y dejó constancia de las visiones recurrentes que tenía y que la llevaron a convertirse en curandera (Underhill, 1975, pp. 46-47). De acuerdo con los testimonios de Chona, el universo cultural *o'odham* guarda una estrecha relación con los sueños, con elementos de la vida psíquica que orientan la vida de la comunidad, tanto en su aspecto ritual, como en las labores más cotidianas. Por vía paterna, la inspiración de Chona, parece originarse en los relatos nocturnos que ella y sus hermanos escuchaban, en un tono de voz tan bajo que lo confundían con sus propios sueños:

> Despierten y escuchen. Ustedes muchachos, deberían salir y correr. Así serán ligeros en tiempo de guerra. Ustedes muchachas, deberán moler el maíz. Así alimentarán a los hombres y ellos lucharán contra el enemigo. Deberán ejercitarse en correr. Así, en tiempo de guerra, podrían salvar la vida. (Underhill, 1975, p. 50)

[5] Aludimos aquí a lo que G. Deleuze y F. Guattari describen en *Rizoma* como "…movimientos de desterritorialización o desestratificación" y que puede pensarse a la vez como un movimiento del pensamiento y de los cuerpos, que resisten o se oponen a ser fijados en categorías. (Deleuze y Guattari, 1994, p. 8)

Estas palabras nocturnas dejan traslucir una clara instrucción en la asignación de tareas estrictamente divididas en lo que nuestro sistema económico designaría como actividades productivas y reproductivas: la caza y la guerra (en el contexto de enfrentamientos recurrentes con los mal llamados "apaches"[6]), son tarea reservada a los varones; mientras que la preparación de los alimentos, la crianza de los hijos y otras labores vinculadas al cuidado, son actividades esenciales desempeñadas por mujeres. Entre otras, las arduas caminatas para acarrear el agua eran una tarea encomendada a las niñas, que dejaban de desempeñar cuando se casaban y pasaban la mayor parte del tiempo en el hogar:

> Teníamos que correr muchas horas, y cuando regresaban, cada familia tenía dos pequeños jarros de agua para todo el día. Pero no nos importaba. Sabíamos cómo usar el agua. Tenemos una palabra que significa "aguantar la sed" y eso era lo que se nos enseñaba. ¡Vaya!, nuestros hombres, no bebían nada cuando salían a cazar. Les parecía afeminamiento llevar agua. (Underhill, 1975, p. 53)

En diversos momentos de la biografía el énfasis parece estar puesto en la resistencia, fundamental para la supervivencia en el desierto y en la observación detenida de los signos naturales, que marcan los ciclos del agua, los procesos de crecimiento y florecimiento de las plantas, de las cuales dependía el sustento de la comunidad. Otra actividad del cuidado que complementan las anteriores es la medicina tradicional, en la cual participaban tanto hombres como mujeres y que involucra tanto el uso de plantas medicinales como la ejecución de cantos rituales cuya función era comunicarse con el espíritu o animal causante de determinado padecimiento, para convencerlo de soltar al paciente.

> Una vez, cuando yo era niña, tuvimos la enfermedad del búho… Nos sentíamos somnolientos y mareados como si nuestros corazones estuvieran temblando. […]

[6] Exónimo que se ha traducido como "el enemigo", pero que significa literalmente "ustedes son diferentes". Fue utilizado inicialmente por los Zuñi para llamar así a los Ndé. Más tarde fue retomado por los conquistadores españoles y generalizado para los pueblos Lipanes.

> Cuando un animal causa una enfermedad como la nuestra, hay que cantar muchas canciones que se refieran a él para que se sienta mejor. No importa qué canciones. Cantos que hacen reír y cantos que narran dónde vive y cantos que dicen cosas desagradables del animal. A éste no le importa. Lo que le gusta es que se hable de él. (Underhill, 1975, pp. 75, 77)

A partir de un cruce inseparable entre los procesos del entorno y los procesos del cuerpo, como urdimbre de la vida cultural, uno de los ritos más emblemáticos es la ceremonia de la primera menstruación. Para este evento, las familias *o'odham* construyen una casa pequeña detrás de su casa, elaborada con ramas clavadas en el suelo, cubierta con arbustos de gobernadora y con una puerta estrecha a través de la cual debía introducirse la niña para pasar ahí los cuatro días y cuatro noches que durara su periodo. Aunque este número no cuadre necesariamente con la duración del sangrado, tiene una importancia simbólica por la estructura cuaternaria[7] que rige la cosmología *o'odham*, a través de las etapas y secuencias repetidas en sus mitos de origen o plasmado en el diseño geométrico de su cestería (Amador-Bech, 2009). El espacio apenas es suficiente para que la niña permanezca acostada, pero su madre le lleva alimento que deposita en un cajete, evitando rigurosamente la ingesta de carne y sal. También se advierte a la niña que si llega a tocar su propio cabello durante esos días lo puede perder y a dicha advertencia se añaden otra serie de tabúes relacionados con el peligro mortal que encierra esta condición transitoria, explica Chona:

---

[7] Las referencias al número cuatro en la cosmovisión *o'odham* son tan abundantes que no terminaríamos de enumerarlas. Sin embargo, su importancia comienza por la estructura cuaternaria con la cual el mundo fue creado por los dioses del origen (el hermano mayor (*I'itoi*) y sus hermanos, quienes fueron a buscar los confines del mundo para trazar un diseño con cuatro direcciones: Este, Oeste, Norte y Sur, giran en contra de las manecillas del reloj siguiendo patrones circulares que se superponen a los cuadrangulares. A partir de esta estructura se crea el diseño de la canasta que se comprende como una síntesis en movimiento y se organizan también los ritmos ceremoniales que siguen el mismo patrón: Cuatro canciones conforman una serie, cuatro series conforman una noche y cuatro noches una ceremonia. (Saxto, D. y Saxton, L., 1973)

> Las muchachas son muy peligrosas en esta época. Si tocan el arco de un hombre o tan sólo lo miran, ese arco no tirará más. Si beben de la taza de un hombre, éste se enfermará. Si tocan al hombre mismo, puede caerse muerto. Mi madre nos dijo todo esto hacía mucho tiempo, y sabíamos lo que había sucedido en nuestro pueblo. (Underhill, 1975, p. 97)

Por más que sea inevitable ver en dicha creencia un instrumento de dominio y subordinación de los cuerpos en función de su reproductibilidad, no hay que dejar de notar también el reconocimiento de una forma de poder y de conocimiento conferidos especialmente a la corporalidad femenina. Una muchacha que menstrua es portadora, transitoriamente, de una fuerza mortal, capaz de atraer un rayo sobre ella o sobre quien haya estado expuesto a su mirada. Al mismo tiempo, el proceso por el que pasa su cuerpo es posteriormente honrado y festejado por augurar los dones de la fertilidad:

> […] Después bailaron para mí. Todo ese mes bailaron, hasta que la luna volvió a ser como era al comienzo. Es muy divertido para una muchacha llegar a la edad; es una época feliz. Toda la gente del pueblo sabía que yo había estado en la casa chica por primera vez, de modo que vinieron a nuestra casa, y en primer lugar el cantante para señoritas. (pp. 97-101)

Este encuentro ambivalente con las fuerzas de la naturaleza, que produce a la vez terror y admiración (y que teóricos como Rudolf Otto o Mircea Eliade, describirían en términos de *misterium tremendum*), se asocia también con el despertar del instinto sexual, energía que Chona describe, a lo largo de su biografía, evocando la sugerente figura de la serpiente. Así, por ejemplo, cuenta que cuando eran todavía chicas las mujeres mayores solían alertarlas de que si pensaban mucho en un muchacho antes de casarse, podía sucederles que el muchacho deseado se les presentara para hacerles el amor, pero en realidad sería "sólo una serpiente". Se cuidaban entonces de concentrarse en sus labores para mitigar esos pensamientos, pero Chona cuenta cómo la inquietud regresaba mientras tejía sus cestas o se le presentaban extrañas visiones al ir a recoger el agua (pp. 90-95). Poco antes de tener su primera menstruación, sus padres deciden casarla

con el hijo del curandero del pueblo, un muchacho cercano a su edad a diferencia de los maridos de algunas de sus amigas. Aun así, cuenta Chona, el encuentro con él la intimidaba: "Mi marido era un joven, no mucho mayor que yo, y no tenía más esposas. Sólo que, cuando yo pensaba en él, el miedo corría por mi cuerpo como una serpiente." (p. 109).

Al casarse pasa a servir a la casa de su suegra, quien la adopta como una hija más. A partir de entonces la relación afectiva con su marido y con sus cuñados llega a ser muy estrecha por convertirse en su familia nuclear y en su red de apoyo más cercanos. Entre sus cuñados "Noche Brillante", el tercero de los hermanos de su marido, es un "hombre-mujer", expresión con la cual Underhill traduce la palabra *o'odham* para designar lo que nuestras sociedades modernas entenderían como un "tercer género", pero que no termina de encajar en las estructuras binarias que rigen nuestra lengua.[8] Noche Brillante es identificada

[8] Las experiencias diversas de la sexualidad y de la identidad sexo-genérica han existido entre diversas sociedades a lo largo del mundo. Por mencionar algunos ejemplos: los *xanith* de Omán, los *hijras kot, panti, aravani, zenana jogin* y *siva-sati* de la India, las "vírgenes juradas" o *burnesha* de Albania, los *muxes* y *nguiu's* en el Istmo de Tehuantepec en México, dan cuenta ello. En algunos casos no sólo se reconoce la existencia de más de dos géneros, sino de identidades dinámicas que conforman ya, dos almas en una misma persona, que fluctúan dependiendo de los signos lunares. Este es el caso de los *nawikis* de la sierra Tarahumara en México. Entre los pueblos de norteamérica destaca también el rol social de los *wewha* entre los *zuñi.*

Existe, sin embargo, un debate pertinente con respecto a la categoría de "tercer género" aplicada a otras culturas, a riesgo de invisibilizar esta enorme variedad de experiencias desde los filtros de nuestros propios códigos culturales. Ver Gómez Suárez, A. y Gutiérrez Chong. N. (2020, pp. 115-141)

Cabe hacer la aclaración además de que este cuestionamiento a nuestros marcos epistémicos no debe ser tomado como una invalidación de las luchas trans por el reconocimiento de sus identidades. La Ley de Identidad Sexual es un paso necesario para garantizar la protección y seguridad social de las personas trans, así como su despatologización dentro de entornos sociales que han violentado sistemáticamente sus derechos humanos y su integridad.

desde la infancia por sus intereses y conductas, y colocada en un rol a través de una serie de pruebas. Así lo cuenta Chona:

> Sus padres lo sospecharon cuando era pequeño, porque nunca quiso jugar con muchachos, siempre con muchachas. Decidieron hacerle una prueba. Construyeron un pequeño refugio y adentro pusieron un arco con su flecha y algunos útiles de cestería. Dijeron al muchacho que se metiera a jugar, y cuando estaba entretenido, prendieron fuego al refugio. Pensaban ver cuáles serían las cosas que salvaba. Salió con los útiles de cestería. El hombre-mujer era muy agradable, siempre hablando y riendo, y muy trabajador. ¡Qué fuerte era ella! No se cansaba como yo al moler el maíz, así que algunas veces lo hacía por mí. Eso era algo que mi marido nunca hubiera hecho, aunque era bondadoso. Sería muy mal visto que un hombre moliera maíz. (p. 111)

Aunque no podamos determinar si esta categoría rompe o no con una estructura binaria del género, este pasaje de la biografía nos permite conocer formas alternas de la identidad sexual dentro de la comunidad *o'odham*, no determinadas por las estructuras anatómicas asociadas al sexo biológico. Los hombres del entorno de Chona respetaban la identidad de Noche Brillante y dejaban a su cuidado a las mujeres cuando se iban a las montañas a cazar venados. Bromeaban preguntando si podían estar seguros de que los hijos fueran suyos, pues las mujeres pasaban demasiado tiempo en compañía de Noche Brillante, pero al final terminaban por reconocerla. Las mujeres por su parte, afirmaban que la veían como otra de ellas, al punto de olvidárseles que alguna vez había sido hombre. (Underhill, 1975, p. 119)

Sin intentar forzar estos testimonios dentro de discursos filosóficos actuales que buscan deshacer el género (Butler) o subvertir el sistema sexo-género desde las prácticas sexuales (Preciado), podemos tomar las experiencias narradas por Chona como un detonador de interrogantes que toquen todo el espectro de la diferencia. No se trata en ningún momento de negar el linaje patriarcal de una cultura guerrera, que designa como autoridades tradicionales a figuras masculinas y establece un orden del mundo predominantemente androcéntrico. No obstante, habría que prestar atención a los pequeños-grandes gestos de resis-

tencia que irrumpen dentro de dicho orden, a veces desde los subterfugios de la cotidianidad.

En la historia personal de Chona, hay un momento que destaca como reveladora toma de agencia: dejar a su primer marido una vez que él, amparado en las tradiciones, decide tener una segunda mujer. “Era como si hubiéramos sido niños, en la misma casa.” Cuenta Chona “Me había encariñado mucho con él. Habíamos pasado tantas hambres juntos.” Ella no solamente lo abandona, sino que además se lleva a su última y única hija que les sobrevive: “Amontoné mi ropa en una canasta, y puse también un cuchillo carnicero. Pensé que, si él me seguía, iba a matarlo.” Decide no volver a saber nada de él, hasta el día en que se entera de su muerte. Le llora tan profundamente que “Casi logró llevarme con él.” Expresa. Entonces, el segundo marido con el cual, tras su separación, la habían acomodado sus padres, va a la tumba del difunto y lo ahuyenta con una amenaza: “Si vuelves por ella otra vez, te sacaré y quemaré tus huesos.” (pp. 139-143).

Por más que la vida de Chona estuviera sometida a lazos de dependencia dentro de un sistema de parentesco androcéntrico, es la expresión de su propio deseo la que prevalece en sus testimonios, aun cuando la misma Underhill llenara la presentación del texto de aclaraciones sobre la posible deformación de un “estilo narrativo del indio” para complacer a la mirada extranjera, pues, desde su criterio antropológico, las y los *o’odham* rara vez “explican las causas de una acción” o se entretienen describiendo sus “estados emocionales”, tal cual lo hacía Chona (p. 45).

Han pasado décadas desde el relato biográfico compilado por Ruth Underhill, sin embargo, sus testimonios siguen iluminando la compleja trama que subyace a los modos de opresión que enfrentan hoy en día las mujeres *o’odham*. Toca a un estudio más amplio, que excede la extensión de estas páginas, cruzar estas interrogantes con el complejo nudo de interrogantes que atraviesan nuestro actual contexto. Por lo pronto ensayaremos aquí algunas posibles hebras para la trama de un tejido inconcluso.

Cabos sueltos: para desordenar las taxonomías del mundo

El mapa no es el territorio
Gregory Bateson

En el contexto heterogéneo de nuestro país, parecería haber tensiones complejas entre el auge de las luchas (por algunas consideradas "feministas") que abogan por el derecho de las mujeres y las disidencias a decidir sobre sus cuerpos, sobre sus prácticas sexuales y reproductivas, por el respeto y reconocimiento de las identidades diversas, etc.; y algunos de los criterios para la defensa de los pueblos originarios que abogan por la preservación inamovible de sus tradiciones frente al saqueo y borrando de sus rasgos étnicos y culturales ocasionados por los modos de producción capitalista. En ocasiones el colonialismo se ha embanderado con los discursos de género, para justificar el despojo territorial de los pueblos indígenas, apelando a la opresión patriarcal que, según su criterio, estas poblaciones ejercen todavía sobre su población femenina. Del mismo modo, otros enfoques políticos (a menudo autodenominados de izquierda) se han mantenido en una cómoda ceguera que desvaloriza sistemáticamente los reclamos de las mujeres, de las disidencias en general y de las personas trans por considerarlos secundarios junto a otras urgencias sociales.

Sin embargo, por más problemático que resulte este escenario, encontramos importantes ejemplos donde se interceptan estas preocupaciones, mostrando diversas aristas de la desigualdad social. Algunas líderes indígenas actuales han aprovechado la autoridad que les confiere su rol tradicional para convertirse en portavoces en la lucha por el territorio, la preservación de los ecosistemas y de sus lenguas originarias. Paralelamente, muchas de ellas han cuestionado y denunciado el sexismo que persiste al interior de sus comunidades, al que se le superponen las estructuras coloniales que ejercen sobre ellas una doble violencia, machista y racista. Entre el contexto amerindio Francesca Gargallo (2014) ha destacado el trabajo de mujeres que pelean desde diversas trincheras, como la antropóloga kaqchikel Ofelia Chirx y su hermana socióloga Emma Chirx, quienes han acertado a llamar en su propio vocabulario *Q'ejelonik* al movimiento de resistencia femenina; o la activista lesbiana aymara Mildred Escobar, quien

también ha hecho importantes aportes en la lucha contra la discriminación. Entre los pueblos del noroeste de México, actualmente destacan algunas voces dentro de la comunidad comcaac, como la de Gabriela Molina, defensora del territorio y la biodiversidad contra los proyectos mega-extractivistas en Sonora y Zara Monrroy, artista que ha luchado a través de la música por la preservación de su lengua originaria, el *Cmiique Iitom,* y simultáneamente por el reconocimiento de los derechos LGBTQI+ dentro y fuera de su comunidad (Contreras, 2022). En el contexto de la población *o'odham*, destaca la presencia de Ofelia Rivas, quien recientemente ha tenido un rol importante denunciando el asedio y la intimidación por parte de la patrulla fronteriza[9], especialmente desde la instalación de torres de control en territorio *o'odham,* con un despliegue de tecnología militar comprada por el gobierno estadounidense a la empresa israelí Elbit Systems.[10] "Acá es apartheid", dijo Ofelia en una entrevista de hace cinco años: "Tenemos que llevar nuestros papeles a todas partes. Y todos aquí han experimentado el abuso de la Patrulla Fronteriza de alguna manera". (Parrish, 25 de agosto de 2019, *The intercept*)

Además de estos ejemplos de resistencia que salen a relucir, cabe mencionar que las mujeres *o'odham* tienen un rol fundamental en la transmisión de la memoria que se expresa con particular énfasis en el arte de la cestería: conducto material a través del cual se plasman las distintas versiones del mito que cuenta

---

[9] Agradezco a mis estudiantes Ana Paloma de la Fuente Luna y Crhistopher Legorreta Méndez, de la Licenciatura en Escritura Creativa del CUCSH, por su valioso apoyo ayudándome a rastrear fuentes periodísticas sobre el tema.

[10] En el contexto del actual genocidio, que desde octubre de 2023 el gobierno de Benjamin Netanyahu ha perpetrado contra la población palestina en la franja de Gaza, pero que tiene como antecedentes una secuencia de devastadores ataques (2004, 2006, 2012) y 76 años de ocupación colonialista, no podemos dejar de mencionar aquí, el impacto que ha tenido el Estado de Israel con el suministro de armas y tecnologías de seguridad, no solamente en el contexto de la frontera EU-México, sino en todo América Latina. En diciembre de 2019 la organización palestina *Stop the Wall* y *Para leer en Libertad A.C.*, editaron conjuntamente un libro que ofrece información detallada sobre el papel del Estado de Israel en la militarización de América Latina.

la historia del origen del mundo, su diseño y ordenamiento por un ancestro totémico: el hermano mayor. Cabe señalar que la geometría de este diseño combina la estructura cuaternaria característica de la cosmología *o'odham,* que alude a las cuatro direcciones del mundo y el motivo cosmológico de la espiral, prefigurado en las grecas encontradas en los petroglifos del río Colorado.[11]

En una de las múltiples versiones del mito, reaparece el elemento de la serpiente que destacábamos en páginas anteriores, sólo que con una connotación diferente: En este caso, la serpiente de *Ne:big* era un monstruo que privaba a los habitantes de Quitovac, del acceso al oasis, por lo que el hermano mayor (*I'itoi*), peleó con ella dejando que lo tragara para extraer de sus entrañas cuatro corazones que después se transformarían en dos hombres y dos mujeres destinados a cuidar este recinto (Moctezuma Zamarrón y Aguilar Zeleny, 2013).

Por más amenazante que resulte esta figura, no nos apresuremos a darle un significado unilateral. Mientras que, en la tradición occidental, el simbolismo de la serpiente ha sido fuertemente satanizado, a partir de cierta lectura del pecado en la tradición judeocristiana, otros contextos culturales la observan con ojos distintos por ser un elemento vivo de su entorno natural. En este caso, por ejemplo, el mismo monstruo que custodiaba el agua alberga dentro de sus entrañas los cuatro corazones destinados a cuidar Quitovac. Para comprender mejor esta ambivalencia, podemos acudir al pensamiento del psico-historiador del arte Aby Warburg, quien, en busca de las raíces psico-emocionales de la cultura europea, realizó un viaje a Nuevo México a finales del siglo XIX, permaneciendo durante diez meses con los *hopi*, otro pueblo emparentado con los *o'odham*. Allí presenció rituales en los que se danzaba con serpientes vivas, experiencia que lo llevó a formular una concepción nueva de los procesos de simbolización en

[11]Existe registro de una serie de petrograbados y geoglifos encontrados en el sitio arqueológico de Arroyo Hondo en nuevo México y en territorio *hopi* cerca de Orabi, Shipaulovi y Casa Grande en Arizona. No se ha podido confirmar la autoría de una cultura anterior, los *hohokam*, a la que los *o'odham* atribuye su origen, pero hay algunas hipótesis (Patterson, 1992; Whitley, 2000) que establecen una relación entre los diseños circulares grabados sobre la piedra y el mito *o'odham* del cual se desprende el diseño tardío del laberinto. Ver Amador Bech, J. (2009, pp. 221-252)

el ser humano. En su asociación simbólica con el agua, vital para los pueblos del desierto y con el rayo, cuya forma en zig-zag se le asemeja, lo que Warburg observaba en estas danzas era un ritual de comunión que buscaba reconducir la propia energía emocional del ser humano, con intermediación de la serpiente, hacia una influencia de las fuerzas naturales para atraer la lluvia; en lugar de una lucha de la razón contra el instinto (Laocoonte), o de una afirmación de la supremacía humana sobre las fuerzas de la naturaleza. Esta última actitud, aparecería más tarde en la célebre obra de Warburg *El ritual de la serpiente,* como rasgo del espíritu tecnocrático de nuestra época, representado por la imagen de Thomas Alba Edison sosteniendo un foco.

Ahora bien, si leemos esta imagen desde una perspectiva dialéctica, siguiendo a la filosofía de la historia de W. Benjamin, o desde el propio principio de polaridad acuñado por Warburg, la serpiente *Ne:big* también podría guardar terribles correspondencias en la actualidad con los negocios de las industrias ganadera y minera (principales causas de estrés hídrico en Sonora) que, amparándose en legislaciones impuestas, privan, desde hace décadas, a las poblaciones de la zona de sus afluentes de agua. No obstante, en esta actualización del mito dirigida a las preocupaciones actuales del pueblo *o'odham*, podemos alcanzar a comprender que no es la serpiente del "caos", como signo de lo inconmensurable, contra la que hay que luchar para detener la fiebre destructiva que carcome al mundo; sino la monstruosidad de nuestras propias ambiciones, siempre racionales, siempre bajo el disimulo de engañosas justificaciones, que terminan por sacrificar las vidas más frágiles en aras de un supuesto progreso.

Paralelamente, no podemos dejar de advertir que han sido los excesos de este mismo proyecto civilizatorio los que han proyectado sobre lo femenino y sobre cualquier alteridad indefinible, sus temores y prejuicios, mutilando violentamente la escurridiza figura de lo humano, relegando cualquier variación que escape a la norma impuesta, al lugar de la anomalía o del error.

En el actual régimen necropolítico en el que vivimos a escala global, cuyos modos de producción administran la vida, la muerte, e incluso la diferencia[12]

[12] En su texto "La crítica de la violencia contra la diferencia en Theodore W. Adorno ante los enfoques ético-políticos de "diferencia administrada"", Dinora Hernández López hace una

en función de su utilidad económica, donde el feminicidio se ha perpetuado al punto de volverse cotidiano, el miedo sigue recorriendo los cuerpos de las mujeres y de otras subjetividades minorizadas, como una serpiente. Los distintos rostros de la resistencia luchan día a día no sólo por conservar la vida, sino por la posibilidad de construir una vida más digna (desde un espectro semántico que comprenda también a otros vocabularios) una vida que valga la pena ser vivida y que desmonte poco a poco el dispositivo político del miedo: campo minado en el suelo de la vida pública, tanto como en el suelo de la mal llamada esfera “doméstica” o “privada”.

Retomando las reflexiones con las que iniciábamos, no hay que olvidar que las normatividades que rigen nuestro comportamiento social, nuestros roles e identidades, son constructos culturales, igualmente móviles, que se encuentran en permanente deconstrucción. Parafraseando a Gregory Bateson, podemos mapear la configuración de nuestros procesos de subjetivación, identificarlos en diferentes contextos históricos y culturales, sin embargo, esta cartografía imaginaria, que nos sirve provisionalmente para esquematizar realidades, nunca terminará por delimitarlas ni comprenderlas en su totalidad. La subjetividad, como el propio desierto, es una entidad en movimiento, un proceso en permanente devenir.

Del mismo modo, el caminar nómada no tiene un centro fijo, ni se articula en función de un solo punto de llegada. La vida no es un proyecto dirigido hacia

pertinente revisión del legado del filósofo frankfurtiano, aterrizando algunas de sus reflexiones en torno a la configuración de los regímenes autoritarios y sus mecanismos de rechazo y vulneración de poblaciones “minorizadas”, en la problemática de la proliferación de la violencia de género y el retorno de las extremas derechas en el escenario político actual. Situación que vuelve urgente retomar muchas de las discusiones que se gestaron en Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Con el compuesto conceptual “diferencia administrada”(Que conjuga la noción de “mundo administrado” (*verwalteten Welt*) de Adorno con la noción de diferencia) la autora busca advertir la perversidad subyacente a algunas políticas supuestamente reivindicativas que, al tomar el valor de la diferencia al margen de la producción del valor, terminan por reducirla a un esquema de “diferenciaciones capitalistas”, ajenas a la problemática real de la precarización e instrumentalización de la vida, propias de la expropiación neocolonial. (Hernández López, D., 2023, pp. 136-147)

un destino final, es movimiento indeterminado que abre nuevas rutas a través del desierto, donde el "caos" de lo inconmensurable no es un obstáculo, sino parte de la trama que organiza el andar. Por este y por muchos otros motivos los modos de vida nómadas han representado un problema para la lógica sedentaria de los Estados. No es casual que, en el diccionario de la Real Academia Española, la palabra "beduino" aún mantenga una acepción que lo describe como "hombre bárbaro desaforado", porque su libertad amenaza las fronteras de un mundo confinado (Rabinovich, 2017), desordena los sistemas taxonómicos que han pretendido imponerse sobre los cuerpos.

En el arte de la cestería *o'odham* las mujeres hacen coincidir el centro del diseño que tejen (y que ha sido interpretado como un laberinto)[13] con el centro de la canasta donde cierran el tejido. Sin embargo, advierten, ni el centro del laberinto, ni el centro del tejido es el final del camino. En lengua *o'odham* las palabras *him: dag*, que alude al centro de la canasta, se traduce como "el modo adecuado de vivir" (Aguilar Zeleny), expresión que puede abarcar, a su vez, una pluralidad de significaciones: el modo responsable de habitar con otros y otras, el cuidado y la moderación con los que se utilizan los recursos, el respeto a la tierra y a otras formas de vida, etc. Aludiendo a esta concepción dinámica que entraña la cosmovisión *o'odham*, podríamos suponer que, más allá de las fronteras y marcas que han establecido y delimitado roles de género, subsisten territorios en movimiento, todavía por inventar. En un intento por realizar una lectura a contrapelo de aquellos sesgos que nos cierran a la justa escucha de otras voces, podemos también advertir que, en el momento actual del mundo ellos y ellas caminan todavía tejiendo a su paso, "los modos adecuados de vivir", sumando nuevas hebras al tejido inconcluso de su historia, o desbaratando los cabos que han comenzado a estorbar. Tras el permanente tránsito que ocupa sus días, el centro oculto en la canasta es el pulso vivo que une sin borrar todas las tonalidades de la diferencia.

[13] La pregunta por otras posibles significaciones dentro de la concepción *o'odham*, que podrían quedar subordinadas a la estructura causal y teleológica, desde la cual se ha interpretado el símbolo del laberinto en la tradición occidental, es el motivo de mi actual proyecto de investigación titulado *Interrogando el sentido desde el caminar nómada.*

Referencias

Aguilar Zeleny, A. (2020). Fronteras y territorios del agua en el noroeste de México [Archivo PDF]. https://www.iifl.unam.mx/justiciadelotro/seccs.php?redSoc=1&idSec=10&tSSecc=2&posSS=29&pos=10&idRecurso=91#a91

___ (27 de mayo de 2022). Esta isla no está regada con perfume sino con sangre de nuestros antepasados. Territorialidades y poder sobre los pueblos originarios de Sonora [Conferencia principal] Seminario permanente de antropología del poder, INAH Sonora. Transmisión remota vía Zoom.

Amador Bech, J. (2009). Figuras y narrativas míticas del símbolo del laberinto entre los o'odham, hopi y yuma. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas,* 16(46), 221-252

Arellano, A. (21 de junio de 2023). México. La central fotovoltaica más grande de América Latina altera el paisaje de reservas de la biósfera y territorio ancestral indígena. *MONGABAY.* https://es.mongabay.com/2023/06/mexico-central-fotovoltaica-mas-grande-de-america-latina-altera-paisaje-de-reservas-de-la-biosfera-y-territorio-indigena/

Butler, J. (2006). *Deshacer el género.* Barcelona: Paidós.

Castillo Ramírez, G. (2012). Voces y rostros del desierto de Altar. Migración o'odham en la frontera México-Estados Unidos. *Revista Sans Soleil. Estudios de la Imagen.* 3, 153-183.

Contreras, J. M. (28 de julio de 2022). Morena, indígena y lesbiana; tengo todo para ser discriminada: Zara Monrroy. La rapera oriunda de Socaaix, Sonora, se presenta este 29 de julio en Mérida. *La Jornada Maya.* https://www.lajornadamaya.mx/yucatan/200304/indigena-lesbiana-y-morena-tengo-todo-para-ser-discriminada-zara-monrroy

Capel, H. (1987). *Geografía Humana y Ciencias Sociales. Una perspectiva histórica*. Barcelona: Montesinos.

Cortés-Galán, A. (2019). El papel de Israel en la militarización de México. *Stop the Wall* y *Para leer en Libertad A.C.* [Archivo PDF]. https://brigadaparaleerenlibertad.com/documents/public/books_file/3vuRQzZSIPrcAFC0SiMqZySiuRIwEQ3c2xJaIfJ8.pdf

Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Rizoma.* México: Ediciones Coyoacán.

Drullard, M. (2023). *El feminismo ya fue.* México: Ona Ediciones.

Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I. De la Edad Media a los misterios de Eleusis.* Buenos Aires: Paidós.

Gago, V. (2019). *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo.* Madrid: Traficantes de sueños.

Gargallo, F. (2014). *Feminismo desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América.* México: Editorial Corte y Confección.

___ (2006). *Ideas feministas latinoamericanas.* México: UACM.

Gómez Suárez, A. y Gutiérrez Chong, N. (2020). Etnosexualidad e identidades de género transbinarias: apuntes etnográficos para la reflexión. *RELIES: Revista Laboratorio Iberoamericana para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades* (2), 115-141.

Hernández, D. (coord.) (2023). *Teoría crítica. Planteaminetos, desplazamientos, tensiones.* México: UdeG.

Lazcano, A. (27 de diciembre de 2023). Segunda etapa de planta fotovoltaica de Puerto Peñasco iniciará en primer bimestre de 2024. *Uniradio Informa.* https://www.uniradioinforma.com/sociedad/segunda-etapa-planta-fotovoltaica-puerto-penasco-iniciara-primer-bimestre-2024-n718531

Levinas, E. (2008). *Ética e infinito.* Madrid: Machado Libros.

Luna Fuentes, C. (2013). *Las flores desenfundan sus espinas. Antología personal.* Coordinación Editorial Dolores Quintanilla: Saltillo.

Moctezuma Zamarrón, J. L. y Aguilar Zeleny, A. (2013). *Los pueblos Indígenas del Noroeste. Atlas Etnográfico.* México: INAH.

Nentvig, J. (1993). *El rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764.* México: Tiempo extra editores.

Norrel, B. (25 de febrero de 2020). O'odham burrial place to be blown up as o'odham chaiman testifies on sacred site destruction on Wednesday. *CENSORED NEWS.* https://bsnorrell.blogspot.com/2020/02/oodham-burial-place-to-be-blown-up-as.html

Orozco, D-A., Straffon, A., Plascencia, G. y González, I. (junio 2023). Hacia la producción soberana de baterías de litio en México. *Ciencias y Humanidades.* 7, 117-121.

Parrish, W. (25 de agosto de 2019). The U.S. Border Patrol and an israeli military contractor are putting a native American reservation under “persistent surveillance”. Elbit Systems, which touts its products as “field-proven” on Palestinians, was contracted to build a high-tech surveillance system on Tohono O’odham land. *The intercept.* https://theintercept.com/2019/08/25/border-patrol-israel-elbit-surveillance/

Pérez-Taylor, R., González Herrera y C. Chávez Chávez, J. (Eds.) (2009). *Antropología del desierto. Desierto, adaptación y formas de vida*. México. México: El Colegio de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Centro Académico de Estudios Históricos.

Preciado, B. (2002). *Manifiesto contra-sexual.* Madrid: Ópera prima.

Rabinovich, S. (2017). La paradoja beduina. *Revista nómadas.* 7(10), 173-185.

Rodríguez, S. (4 de marzo de 2024). La cultura de los Ndé Lipán en Coahuila. https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/2024/la-cultura-de-los-nde-lipan-en-coahuila.html?fbclid=IwAR0vBeWu7y7KPkAKB8kUMUvebjl-6sWlCF6nuRcXTruO7zumCbmSqe1eamMI

Saxton, D. y Saxton, L. (1973). *O’othham Hoho’ok A’agitha. Legends and Lore of the Pápago and Pima Indians.* Arizona: The University of Arizona Press.

Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade,* (14), 17-41.

Suárez, K. (3 de febrero de 2023). El parque fotovoltaico más grande de América latina se encenderá en abril en Sonora. *El País.* https://elpais.com/mexico/2023-02-03/el-parque-fotovoltaico-mas-grande-de-america-latina-se-encendera-en-abril-en-sonora.html

Underhill, R. (1975). *Biografía de una mujer pápago.* México: SEP-Setentas.

Vega, F. (3 de julio de 2023). Despojo y falta de reconocimiento: las violaciones del Plan Sonora al pueblo Tohono O’odham. *IMER Noticias* https://noticias.imer.mx/blog/despojo-y-falta-de-reconocimiento-las-violaciones-del-plan-sonora-al-pueblo-tohono-oodham/#:~:text=Los%20Tohono%20O’odham%20(gente,entre%20Estados%20Unidos%20y%20M%C3%A9xico

Warburg, A. (2018). *Recuerdos del viaje al territorio de los indios pueblo en Norteamérica*. Madrid: Siruela.

___ (2004). *El ritual de la serpiente.* México: Sexto Piso.

Yébenes, Z. (2023). *Hechos de tiempo.* Barcelona: Herder.

El ideal femenino de libertad y equidad en el primer romanticismo o el falso mito de la misoginia romántica

Virginia López Domínguez

Los pensamientos filosóficos no se construyen de la nada por un acto de creación espontánea. Siempre adoptan conceptos anteriores que interpretan desde su propia visión del mundo y reformulan otorgándoles un significado distinto del que tuvieron en su época, un significado elaborado en función del conjunto al que pasan a pertenecer. Salvo casos excepcionales, estas apropiaciones no responden a una realidad histórica. Más bien, constituyen apreciaciones al margen del tiempo, que cimentan arquetipos con un fuerte componente tendencioso o ideológico, meras fantasías o falsos mitos, que permiten manipular el pasado señalando en él los hitos que los contemporáneos reivindican como antecedentes positivos o negativos de su posición[1]. En el primer caso, para legitimarla con alguna autoridad y, en el segundo, para dibujar mejor el perfil del enemigo al que se enfrentan, dotándolo de una mayor fuerza, pero, a la vez, siempre adulterando su identidad. Aunque son muchos los filósofos que actúan de esta manera, Hegel es quien ha sido acusado con mayor frecuencia de ejercer esta actitud despótica

[1] Al respecto, dijo Sartre en *El ser y la nada*, que, una vez muertos, estamos en manos de los otros, quienes nos otorgan un determinado significado: "Es imposible no elegir alguna actitud hacia los que vivieron con anterioridad a nosotros, de modo que se puede definir a una persona por sus muertos, es decir, por los sectores de individualidad o colectivización que ha determinado en las necrópolis, por las rutas y los senderos que ha trazado, por las enseñanzas que ha decidido hacerse dar, por las "raíces" que en ellas ha hundido. Ciertamente, los muertos nos eligen, pero es menester que los hayamos elegido nosotros" (1981, p. 565).

y tergiversadora frente a los pensamientos anteriores, en la medida en que reconoció abiertamente que su sistema abarcaba toda la historia de la filosofía, lo que le permitió incorporar los movimientos pasados del pensar como momentos relativos de una totalidad que los subsumía y les otorgaba verdad. Obviamente, esto repercutió en las interpretaciones posteriores que asumieron como válida la exégesis hegeliana de las ideas previas a él, pues canceló otras posibles explicaciones a la vez que ocultó las potencialidades que dinamitaban su propia perspectiva filosófica y permitían construir otros proyectos independientes o alternativos a ella[2].

A pesar de la animadversión que el feminismo teórico español ha manifestado siempre contra Hegel, lo cierto es que ha caído en esta misma actitud dictatorial y arbitraria al considerar el papel de la mujer durante el romanticismo y colocar como una de sus nociones centrales la de "misoginia romántica", hasta el punto de intentar determinar cómo ha influido en la construcción de la subjetividad femenina de la modernidad la representación que el discurso misógino del romanticismo hace de las mujeres, como ocurre, por ejemplo, en el libro de Pilar Errázuriz Vidal titulado *Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina*. Según esta autora (Errázuriz, 2012, p. 14), la expresión "misoginia romántica" fue acuñada por Amelia Valcárcel (1993, pp. 14 ss.) y desarrollada por Alicia Puleo (1993) en *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*[3] para referirse a una concepción naturalista del género que reacciona

---

[2] Hegel (1995, pp. 512 ss.) Probablemente, la mayor injusticia epistemológica que cometió Hegel respecto del pasado filosófico fue su interpretación de que el idealismo alemán tuvo tres momentos, que cuajaron en su propio sistema: el idealismo subjetivo de Fichte, el objetivo de Schelling y su idealismo absoluto, que es síntesis de los dos anteriores (Hegel, 1995, pp. 460-512). Pareyson demuestra en su libro *Fichte. Il sistema della libertà* (1976, pp. 56 ss.) que la obra de este filósofo representa una *crítica ante litteram* al pensamiento de Hegel.

[3] De acuerdo con la bibliografía citada por Errázuriz, es de suponer que en este libro Puleo desarrolla el concepto en cuestión, a pesar de que sólo es editora del mismo y de que se trata de una antología comentada de textos para alumnos de Educación secundaria obligatoria (ESO) y Bachillerato. Por otra parte, la expresión "misoginia romántica" ya había sido utilizada por Celia Amorós en su libro *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero. Un*

contra las demandas de liberación y emancipación de las mujeres en la segunda mitad del siglo XIX, caracterizada por dos imágenes contradictorias, fundadas respectivamente en una idealización de la figura femenina o en un descrédito radical de la misma, dos representaciones que calaron en la sociedad y dieron como resultado una visión binaria y dicotómica: "por un lado, la mujer mística, ángel del hogar; por otro, la mujer como poseedora del mal". Estos estereotipos, sin duda, la situaron en un lugar incompatible con el ejercicio de los deberes y derechos ciudadanos, pero es falso que puedan calificarse como "románticos". La realidad es que no son utilizados por los autores de entonces y que la ampliación del alcance del tópico se debe a que estas pensadoras feministas desconocen las ideas del romanticismo y cómo se desarrollaron durante un período que duró más de un siglo. Por eso, las confunden con la ideología de la restauración europea, que abolió las conquistas logradas por la revolución francesa, así como con las prácticas sociales androcéntricas surgidas en la era victoriana, una época que marcó la cúspide del imperio británico con su revolución industrial y el colonialismo esclavista, los cuales sirvieron para apuntalar el capitalismo, que es esencialmente patriarcal. Como resultado de semejante confusión, Errázuriz llega a decir que la visión decimonónica de la mujer se funda en la distinción que el idealismo alemán hace entre ser y deber ser. Esto, sin duda, resulta muy convincente, sobre todo si no se sabe que la idea de deber ser, de la cual habla Kant y transmite a todo el idealismo posterior, es formal y, por tanto, no puede hacerse corresponder con el papel que una moral social en un tiempo y unas circunstancias determinadas otorga a la mujer, sino que se refiere a un ideal universal que afecta por igual a hombres y mujeres, cuyo imperativo es el respeto tanto a la libertad propia como a la ajena, es decir, la equidad. Precisamente los románticos siguieron el intento de Schiller de facilitar la concreción de este ideal, que había fracasado en la revolución francesa debido a su violencia, e igual que él creyeron en la posibilidad de efectuar una revolución cultural basada en una educación

estudio a la luz de las paradojas del patriarcado (1987, pp. 27-75), donde no explica a qué alude con ello: si a una actitud colectiva, difuminada en la sociedad o sostenida por un movimiento cultural determinado, o a una consideración de la figura femenina exclusiva de este filósofo.

estética que permitiera elevar los sentidos y los sentimientos humanizándolos por la belleza, de tal manera que la sensibilidad no se sintiera frustrada al realizar una obligación moral opuesta al deseo y a la satisfacción de las inclinaciones.

Como consecuencia de esta incomprensión sobre cuáles son los límites temporales y conceptuales del romanticismo, casi todos los ejemplos de defensores de la misoginia citados en este libro pertenecen al último cuarto del siglo XIX. Y esto llama poderosamente la atención porque el movimiento romántico se inició en el año 1793 con el viaje que dos escritores, Tieck y Wackenroder, realizaron por el sur de Alemania para recorrer las catedrales y los bosques, durante el cual llegaron a la conclusión de que la naturaleza y el arte son ámbitos semejantes, con un origen divino, que permiten la elevación desde el mundo sensible a una belleza espiritual y absoluta. A su regreso, intentaron continuar la experiencia de diálogo y convivencia con otros jóvenes de su generación y así se crearon los círculos románticos, primero en Berlín y más tarde en Jena, donde se trasladaron algunos de sus integrantes. Esto significa que el romanticismo del que habla Errázuriz está cercenado, reducido a su parte final y, por tanto, agónica, epigonal y decadente. Si ahora nos referimos al artículo de Amelia Valcárcel, se observa que el desconcierto es aún mayor tanto a nivel histórico como teórico. Por una parte, en la introducción del mismo, la autora acota la aplicación del concepto de misoginia romántica al primer romanticismo, que curiosamente define como "paralelo a la Europa de las restauraciones" extendiéndolo hasta la fracasada revolución de 1848, cuando cualquier conocedor de la literatura alemana sabe que el círculo de la *Frühromantik*, esto es, del primer romanticismo, se separó en Jena en 1800, con anterioridad a las invasiones napoleónicas y al Congreso de Viena, que dio inicio en 1815 a la época de la rehabilitación de las monarquías europeas. A continuación, el artículo de Valcárcel analiza la postura de diversos autores: Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche, cuyos textos se ofrecen para ser comentados siguiendo una guía. Lo sorprendente es que ninguno de estos filósofos pertenece a la primera generación de románticos, teniendo en cuenta que en este caso los criterios de admisión son claros: se trata de los nacidos entre 1770 y 1775. Por edad, únicamente se podría aceptar a Hegel, si bien sólo por los escritos de juventud anteriores a la *Fenomenología del espíritu*, dado que, debido a su sistematicidad y a la primacía que otorga a la razón especulati-

va, esta obra se aparta de los principios del movimiento. Así, la idea de "misoginia romántica" es una ficción que no refiere a nada existente. Efectivamente, a la vista de la bibliografía utilizada por las responsables del concepto, no parece que hayan leído los textos del primer romanticismo, muchos de los cuales sólo son accesibles en alemán. Por otra parte, jamás citan especialistas en este período, sólo obras genéricas, cuando no a las integrantes del grupo feminista al que pertenecen, estableciendo una cadena de lealtades que responde a las exigencias y necesidades políticas de una camarilla académica, cuyas publicaciones están subvencionadas por Universidades o por la Secretaría de Estado de Educación. Este último caso es extremadamente grave porque el contenido de estas publicaciones subvencionadas pasa a formar parte del currículum de los alumnos de enseñanza media, quienes repiten estas ideas como una verdad probada, si alguien no sale al paso para indicarles que se trata de un error. De este modo, el tópico de "misoginia romántica" se convierte en un dispositivo transmitido por los aparatos ideológicos del Estado.

Para contrarrestar esta interpretación, apelemos a los hechos. Los primeros románticos intentaron construir su pensamiento colectivamente, por lo cual realizaban viajes esporádicos en grupo y, sobre todo, participaban en frecuentes tertulias, a las cuales se incorporaron las mujeres. Ellas no sólo oficiaron como anfitrionas de los primeros salones literarios alemanes, sino que intervenían de forma muy activa terciando en los debates con sus opiniones e incluso escribiendo, desde diarios e infinidad de cartas, hasta ensayos, traducciones, poemas y novelas, por lo cual gozaban del respeto y la admiración de los contertulios.

Esta situación de apertura y mayor flexibilidad se debió en gran medida al proceso de asimilación judía en Berlín. Hasta aquel momento, los judíos se habían mantenido confinados en sus guetos, ocupándose de sus negocios y centrados en una vida familiar marcada por rígidas normas religiosas. Excluidos de la cultura y de la historia, se los consideraba relegados a un nivel inferior de la humanidad por haber sido expulsados de sus tierras y condenados a ser siempre extranjeros y errantes. Como consecuencia, se los gravaba con altos impuestos para residir en las ciudades. Pero la llegada de la ilustración con su ideal de racionalidad, de justicia y libertad para todos, hizo pensar en la necesidad de humanizarlos integrándolos al resto de la sociedad. Lógicamente, esto fue bien

recibido en la comunidad, que disminuyó la cerrazón religiosa y la presión sobre sus miembros, lo cual promovió posteriores bautismos, así como conversiones al catolicismo. Los trabajos teóricos de Lessing y de Herder habían preparado el camino para la tolerancia al acercar las distintas religiones y mostrar que existía una continuidad entre la revelación judía y la cristiana. Junto con Goethe, ellos comenzaron a estudiar secretamente a Spinoza, el filósofo maldito cuya rehabilitación está a la base del panteísmo romántico e idealista. De hecho, en Berlín, un judío como Moses Mendelssohn se convertía en uno de los intelectuales más influyentes en la Alemania de entonces. Filósofo premiado por la Academia, paladín de la ilustración y seguidor de Lessing, quien se había inspirado en él para crear su personaje de Nathan el sabio, se erigió en el mejor ejemplo de defensa de los derechos civiles de los judíos y de su deseo de incorporarlos a la sociedad gentil. Como es obvio, la asimilación acaeció no sólo por una cuestión cultural, porque la ilustración hubiese minado los fundamentos ideológicos de la aristocracia y conseguido erradicar los prejuicios elitistas y la discriminación, sino por motivos sociales y económicos. Según explica Hannah Arendt (2000, p. 61), en Prusia estaba ocurriendo un cambio importante: la nobleza perdía su poder y su riqueza mientras la burguesía avanzaba, a la vez que los judíos habían logrado una situación económica muy desahogada. Se estaba produciendo la disolución de los estamentos, un proceso que permitió a cada individuo abandonar el suyo y recolocarse, siguiendo la fuerte presión del ascenso social que venía desde abajo. Fue entonces cuando surgieron los Salones judíos y rápidamente se convirtieron en un terreno neutral donde acudían personas de cultura de distintas procedencias sociales. La imparcialidad de los encuentros fue posible porque hasta aquella época el elemento judío había estado excluido de la vida social, de modo que el lugar de reunión se encontraba limpio de cualquier interés partidista. Como resultado, en las tertulias se respiraba un aire de tolerancia prescindiendo de las diferencias de clase o de ideología, se hablaba de cualquier cosa sin prejuicios, con audacia y franqueza, en un tiempo en que los valores estaban cambiando y se gestaban nuevos modos de vida. Éste fue el caldo de cultivo para que apareciese un movimiento tan crítico y rompedor como el primer romanticismo. Pasadas tres décadas, una vez terminado el proceso de movilidad social, cuando la burguesía adquirió importancia política, desapareció la influencia de los judíos

en el Estado. Al manifestarse las primeras señales de una vida social propia de los burgueses cultos, estos círculos se extinguieron (Arendt, 2000, p. 87).

Como es de esperar, la emancipación y secularización judaica fue ante todo un tema político, cuyo peso recayó sobre las mujeres y dependió de su altísimo nivel cultural e inteligencia, así como de un cierto retroceso de los valores patriarcales en las altas clases urbanas. Ciertamente, la revolución incruenta a la que aspiraron los románticos, ese cambio cultural necesario que permitiría apuntalar la democracia, se inició como una activa pero silenciosa protesta contra la clausura provocada por la intolerancia religiosa y la negativa a pensar por uno mismo. De ahí que surgiese en el espacio doméstico, entonces territorio exclusivo de la actividad femenina. La estrategia consistió en dejar entrar a ese ámbito privado las distintas versiones de la vida, las opiniones y los sentimientos colectivos encarnados en los particulares, para finalmente incidir sobre lo público. En aquella época, el aprendizaje de las niñas se realizaba en el hogar y las familias ricas les ofrecían una educación esmerada, incluso liberal, pero, a la hora del matrimonio, seguían manteniendo las tradiciones judías confiriéndoles una dote y casándolas con miembros de la comunidad según criterios económicos o de prestigio. Sin embargo, ellas ya aspiraban por entonces a uniones basadas en el amor, por lo cual hubo muchos divorcios, tan pronto fueron legalizados. La mezcla se vio favorecida porque, mientras los hombres judíos seguían concentrados en el trabajo, las mujeres dedicaban su tiempo libre a organizar eventos culturales.

Entre ellas se encontraban las hijas de Mendelssohn, cuya residencia familiar fue el centro de reunión más brillante de la época de la emancipación berlinesa. La mayor, llamada más tarde Dorothea, fue traductora y novelista. Se casó con el comerciante y banquero Veit, con quien tuvo un hijo, pintor muy influyente en el prerrafaelismo inglés. Pero conoció a Friedrich Schlegel, ocho años menor que ella, en la tertulia de su mejor amiga y entabló con él una relación apasionada que inspiró a su amante la novela *Lucinde*. A su vez, también ella escribió obras de ficción como la novela *Florentin* o una versión de la *Historia del mago Merlín* (publicada con el nombre de su marido), tradujo el libro de Mme. de Stäel *De l´Allemagne* y publicó algunos artículos de crítica literaria. Tras su divorcio, se casó con él y abrió un salón en Jena, donde departieron todos los

miembros del círculo romántico de esa ciudad: los hermanos Schlegel, los poetas Novalis y Tieck, el filósofo Schelling, el teólogo Schleiermacher o el pintor Caspar David Friedrich. Después de la disolución del grupo, se convirtió con su marido al catolicismo. La más pequeña de las hermanas, Henriette, permaneció soltera y terminó fundando un salón literario en París, donde acudían Dorothea y su cuñado, junto con Mme. de Stäel y sus seguidores. Ambas niñas compartieron preceptor con Henriette Herz, hija de una familia judeo-portuguesa, casada muy joven con Marcus Herz, el prestigioso médico de Königsberg y uno de los pocos judíos que había tenido acceso a la Universidad, quien, siendo aún un estudiante, mantuvo correspondencia con Kant en el período precrítico. A los pocos años, el matrimonio abrió en su casa de Berlín un seminario de ciencias dirigido por el esposo y una tertulia literaria por la propia Henriette. Amigos y visitantes asiduos fueron la princesa Radziwill, los poetas Schiller y Jean Paul, el filósofo Solomon Maimon, el músico Frédéric Chopin, los escritores y políticos Friedrich von Gentz y Barthold Niebuhr, además de Alexander von Humboldt o Schleiermacher, entre otros. Por influencia de este último, una vez viuda, ella se convirtió al protestantismo. Dentro de este ambiente judío berlinés, Rahel Levin Varnhagen, a quien Hannah Arendt dedicó una biografía reconstruida a partir de su diario y sus cartas, representa un caso paradigmático por su defensa de la mujer y del judaísmo. Hija menor de un comerciante de piedras preciosas, se mantuvo soltera hasta mayor y, al quedar huérfana, no fue ni rica ni cultivada ni siquiera hermosa, pero no renunció a su religión a pesar de ser su mayor vergüenza durante los tiempos de asimilación. Sin embargo, su don de gentes, su inteligencia y su capacidad para vivir intensamente la vida según sus propios criterios, como si fuera una obra de arte, le permitieron regentar una de las tertulias más importantes de Berlín. En su modesta buhardilla de la calle Jäger se reunían desde personajes de la aristocracia reinante, ministros, diplomáticos, consejeros áulicos; hasta médicos, actores y cantantes famosos, o intelectuales relevantes como los hermanos Humboldt, Friedrich Schlegel, Tieck, Clemens Brentano, Chamisso, Gentz, Schleiermacher o Jean Paul, de algún modo amparados o consentidos por el espíritu de Goethe con quien ella mantuvo una entrañable y larga amistad. En 1800, coincidiendo con la ruptura de los primeros círculos románticos y el lento declinar de los salones literarios, Rahel se trasla-

dó a Paris para escapar del aburrimiento y de la discriminación de la que aún se sentía víctima. Según sus propias palabras, en el extranjero se adueñó de sí misma (Arendt, 2000, pp. 103 ss.). Allí mantuvo un romance con un hombre ocho años más joven, siguiendo el principio de que “nunca podemos poseer otra cosa que la capacidad de disfrutar” (Arendt, 2000, pp. 105 ss., 110). De vuelta en Berlín, su poder de convocatoria a nivel social ya no era el mismo, si bien siguió recibiendo intelectuales, pero de manera individualizada. Y en 1806, con el avance de las tropas napoleónicas en Berlín, su grupo de amigos se disolvió definitivamente. En 1814 se hizo bautizar y se casó con Varnhagen, miembro del cuerpo diplomático en el Congreso de Viena.

En el otro margen del flujo de integración judía, se encontraban las mujeres protestantes que intervinieron en este proceso de dinamización de la cultura. Sin duda, entre ellas, la más relevante de todas es Caroline, la hija del orientalista y teólogo pietista Michaelis, quien perteneció al grupo de las cinco intelectuales que hoy se conocen con el nombre de *Universitätmamsellen*, esto es, “señoritas universitarias”[4]. Desde niña, Caroline estuvo en contacto con eruditos importantes que acudían a su casa familiar, como Bürger y el entonces estudiante August Wilhelm Schlegel, con quien, pasado el tiempo, terminó casándose. Vivió una existencia feliz y despreocupada, hasta que su destino sufrió un giro sorprendente. Cuatro años después de enviudar de su primer marido, realizó un viaje a Mainz, donde fue acogida con su hija por una amiga de la infancia. Alentada por el esposo de ella, el bibliotecario de la Universidad, Georg Foster, se vinculó al Club jacobino, una asociación simpatizante de la revolución francesa, mientras las tropas del país vecino invadían la ciudad al mando del General Custine con

[4] A pesar de su nombre, las “*Universitätmamsellen*” no pudieron asistir a clases universitarias debido a la prohibición que impedía a las mujeres realizar estudios superiores, incluso aunque —como en este caso— sus padres eran eminentes catedráticos en la Universidad de Götingen y habían recibido una educación excelente. De hecho, sólo una, Dorothea Schlözer, pudo obtener el título terciario a finales de la década de 1780, después de someterse a un extenso examen individual por un comité de la Facultad en los temas de lenguas modernas, matemáticas, arquitectura, lógica y metafísica, clásicos, geografía y literatura. Se la considera la primera doctora en Filosofía de Alemania.

el fin de instalar la república. A partir de entonces, Caroline fue víctima de una insidiosa maledicencia que la convirtió en casquivana y colaboracionista de los franceses. Se decía que había mantenido relaciones sexuales con el marido de su amiga y que también las tuvo con un oficial francés, cuyo fruto fue un hijo que murió poco después de nacer. Lo cierto es que en el año 1793 fue detenida por las tropas alemanas que reconquistaban la ciudad y se la condenó a prisión durante varios meses en la fortaleza de Königstein. Desde entonces, la mala fama la acompañó de ciudad en ciudad. La expulsaron de Götingen y Dresde por francófila, hasta que recaló en Braunschweig en casa de su madre, donde reencontró a Schlegel, con quien se casó y se trasladó a Jena. A pesar de que este segundo matrimonio con un académico respetado pareció limpiar su reputación, siguió siendo la comidilla de otras mujeres que la acusaban de coqueta, intrigante, maliciosa, de tener una lengua viperina peor que la de su cuñado Friedrich y se burlaban de ella llamándola "dama Lucifer"[5] expresión que parece haber sido acuñada por Schiller y que hay que entender en el contexto de las diferencias estéticas entre dos maneras de hacer literatura: la del clasicismo alemán y la del romanticismo[6]. A pesar de que el disgusto era mutuo, fue la esposa del poeta, y no él mismo, quien asumió su desestimación pública, lo cual no es de asombrar considerando que se trataba de dos tipos de mujer radicalmente distintos: una dedicada al hogar y a los hijos, siempre en segundo plano, y la otra, ocurrente y divertida, siempre intentando ser el centro de atención. A pesar de la controversia, el ingenio y talento de Caroline atrajo a su tertulia a intelectuales y literatos, particularmente a los miembros de la *Frühromantik*. Durante los siete años de matrimonio con Schlegel, ella fue su estrecha colaboradora. Trabajaron juntos en ensayos, tratados y en sus correspondientes revisiones, siendo a veces difícil separar la obra de uno de la del otro. En esta simbiosis, se le atribuye a ella un estudio sobre la tragedia de *Romeo y Julieta* de Shakespeare, el *Diálogo sobre*

---

[5] Véanse las siguientes cartas en Schiller (1908) p. 182 (Rosine Eleonore Niethammer a Charlotte Schiller, 25-10-1804); pp. 187 ss. (Karoline Paulus a Charlotte Schiller, 1-3-1804); p. 275 (Henriette Hoven a Charlotte Schiller, 4-8-1804). También la llamaban "la enfermedad".

[6] Ver Gottschall (1871).

la pintura, junto con reseñas sobre novelas y dramas teatrales para *Athenaeum* —el órgano de difusión de los primeros románticos—, para *Allgemeine Literatur Zeitung* o *Erholungen*. Su mayor contribución la realizó con sus traducciones de Shakespeare, que sirvieron de guía para la transformación del teatro y de la literatura alemana, siendo consideradas todavía hoy una verdadera pieza de arte. Pero en 1798, durante un viaje colectivo a Dresde, conoció al profesor Schelling, el gran filósofo romántico, quien por entonces sólo contaba con veintitrés años y, a pesar de que los separaba una diferencia de doce, ella se enamoró perdidamente de él, de "ese granito en bruto" (Weitz, 1913, p. 459) que brillaba por su inteligencia y requería aún un buen pulido. Al principio, consideró la posibilidad de convertirlo en su yerno, pero la enfermedad y posterior muerte de su hija los unió aún más, por lo que se divorció y emprendió con él un tercer matrimonio. Como antes, fue muy criticada. Se decía que tenía dominado al sumiso Schelling, un ser sensible y hasta hipocondríaco[7]. Pero lo cierto es que fue su apoyo y se ocupó de la edición de sus obras. Lo acompañó en sus estancias en Würzburg o Múnich y murió en el transcurso de un viaje a Malbrounn en 1806. Poco después, él confesaba en una carta que ella había sido una "obra maestra de los espíritus", "una rara mujer del tamaño de un alma masculina", que tenía "un ser único y propio" (Schelling citado por Muncker, 1890, pp. 3-6). Dejó una nutrida correspondencia, llena de ingenio, como documento que permite reconstruir el trasfondo personal de los intelectuales de la época y, especialmente, la vida de las mujeres.

Por fuera de los círculos, pero en estrecho contacto con ellos y estableciendo redes de interacción, hay que mencionar a la suiza Mme. de Stäel. También casada dos veces y protagonista de una vida sentimental agitada y tempestuosa, fue una constante viajera que actuó como difusora de la cultura que se estaba gestando en el país vecino con su célebre libro *De l´Allemagne*. Asimismo, transmitió la visión romántica a Francia, Inglaterra e Italia, por ejemplo, dando a conocer la *Filosofía del arte* de Schelling y poniendo las bases para la aparición

[7] Según X. Tilliette (1970, p. 160), padeció un sinnúmero de enfermedades sobre cuya patología se escribió incluso una disertación, Gussmann: *Konstitutionsbiologische Phänomene in F. W. J. Schellings Leben und Werke* (Diss.). Tubinga, 1951, a su juicio, mediocre.

de una nueva estética en esos países. Plasmó tales ideas en sus propias obras, en ensayos de crítica literaria comparada y novelas sentimentales con contenido feminista como *Delphine* o *Corinne ou l´Italie*, donde denuncia las miserias de la condición femenina, para oponerse a las convenciones y expectativas que la sociedad impone a las mujeres, exigiendo una educación no sexista y unas relaciones matrimoniales erigidas sobre un plano de igualdad. Frente a la rígida formación calvinista que recibió en su familia, indagó en varias de sus obras la influencia de las pasiones sobre la felicidad y la aportación que en este campo hizo Rousseau. Acérrima defensora del republicanismo, siendo muy joven, recibió en su tertulia a muchos partidarios de la independencia norteamericana y, a pesar de estar a favor de la revolución francesa, hizo primar la empatía con las mujeres contra las que se ejerció una violencia injusta en ese período. Así, sus *Reflexiones sobre el proceso a la reina* constituyen un alegato a favor de María Antonieta, señalando la misoginia oculta tras las acusaciones contra la soberana. Finalmente, Napoleón la expulsó de Francia y se retiró a escribir en Suiza. Con una vida pública menos ajetreada, podríamos citar a la escritora Sophie Mereau, única discípula mujer del filósofo Fichte, quien obtuvo notoriedad por sus publicaciones en la revista *Thalia* y sus novelas, donde defiende la autonomía del matrimonio respecto del Estado, la iglesia y las familias fundándolo en el amor, por lo que prefiere las uniones de hecho. Famosa por sus amoríos, tras un divorcio, se dedicó a la edición y se casó en segundas nupcias con el escritor Brentano, ocho años menor que ella, muriendo poco después de dar a luz.

La realización de tertulias no sólo constituyó una estrategia para promover los ideales revolucionarios, difundir la cultura y favorecer la movilidad social. La formación de círculos de creadores que pasaban mucho rato charlando y trabajando juntos, incluso conviviendo, produjo una transformación interior que culminó en ese nuevo modo de hacer del romanticismo que dio prioridad al individuo y al sentimiento sin menoscabar la solidaridad y la inteligencia, sino ampliándola. Las bases filosóficas para este nuevo concepto de razón amorosa que nace y se desarrolla en relación con los demás las puso Fichte, de quien los románticos fueron discípulos directos o indirectos. Desde sus primeras lecciones sobre la Doctrina de la ciencia en la Universidad de Jena, lanzó la consigna de

que “no hay Tú sin Yo ni Yo sin Tú”[8] y en su *Fundamentación del derecho natural*[9] explicó que, a diferencia de otros animales, los humanos nacen indefensos e inconclusos en casi todas sus funciones, pero maleables. Obligados a hacerse a sí mismos a partir de ese estado de indeterminación inicial, tienen que aprenderlo todo: a caminar, hablar y pensar, de manera que sólo pueden sobrevivir gracias al cuidado de otros, quienes los rodean de afecto desde el nacimiento. Normalmente es la madre quien lo hace sin esperar nada a cambio. Para convertirse en seres racionales y desarrollar las facultades del pensamiento y el lenguaje, los humanos han de ser aceptados por la sociedad como si ya fueran adultos dotados de razón: respetados en su libertad e incitados a iniciar el camino del aprendizaje hacia una relación igualitaria por una apelación (*Aufforderung*[10] = invitación) y no mediante la violencia. El reconocimiento intersubjetivo es recíproco, pues sólo quien trata a sus congéneres como seres racionales puede considerarse uno de ellos. Así, los primeros románticos no funcionaron con una lógica dialéctica sino dialógica que encuentra en el otro no un adversario al que aplastar o someter, sino un compañero a respetar en su diferencia, porque precisamente debido a ella es posible hacerse consciente de la propia identidad. De hecho, ejercitaron el pensamiento como una actividad colectiva a la que Friedrich Schlegel y Novalis llamaron *symphilosophieren* (filosofar con), o también *fichtisieren* (dialogar siguiendo los principios de Fichte) (Schlegel, 1979, p. 185; Novalis, 1929, p. 218, 1978, p. 314). Justamente, la creación intelectual a través de lazos amorosos y de amistad es la señal identitaria del primer romanticismo y, por eso, aunque el entusiasmo inicial comenzase ya a decaer, la segunda generación continuó trabajando en grupo, como en el círculo de Heidelberg, donde también destacaron dos escritoras defensoras del feminismo: Bettina von Arnim, la hermana de Brentano, y Karoline von Günderrode. Una convivencia similar a la de estos jóvenes tuvo lugar también a inicios del romanticismo inglés, que dio

---

8 Fichte (1971[1794-95]), p. 189.

9 Fichte (1971 [1795-1796]), parágrafo 6.

10 Fichte (1971 [1795-1796]), p. 39: “La invitación a la autoactividad libre es lo que se llama educación”.

a Mary Shelley, la autora de *Frankenstein*, casada con el poeta Percy Shelley e hija de la filósofa feminista Mary Wollstonecraft.

Si caracterizamos a estas primeras románticas, se observa que no encajan en los perfiles que suele atribuírseles y que señalábamos al comienzo. Como otras damas de su clase, no se dedicaban al trabajo doméstico ni necesitaban ser mantenidas económicamente, pero, a diferencia de ellas, tomaban la iniciativa, eran apasionadas, vivían una sexualidad fuera del matrimonio, poseían una vida intelectual propia y no engendraban demasiados hijos. Tuvieron una considerable experiencia en cuestiones amorosas e incluso varios matrimonios, si bien lo más peculiar parece ser la notable diferencia de edad con sus parejas, mucho más jóvenes. Eso podría hacernos pensar que intentaban cumplir el rol de la mujer-madre, al que tanta importancia dio Fichte en la construcción de la humanidad[11], aunque no siempre asumieron esta posición de cuidado y protección unilateralmente. Los hombres también las interpelaron para que se aproximaran al ideal de ser humano completo y bien integrado.

Y si ahora volvemos la mirada hacia los varones, ¿qué encontramos? Entre aquellos cuyos amores se vieron frustrados por la muerte de la prometida (Novalis) o por desafiar las convenciones sociales al entablar una relación amorosa con una mujer casada (Hölderlin), la poesía fue un modo de retener lo perdido o lo imposible ya de alcanzar. En consecuencia, idealizaron a sus amadas transformándolas en mediadoras para recuperar la unidad involuntariamente rota. Hölderlin, por ejemplo, idolatra a su pareja a través de la figura de Diótima, la sacerdotisa que enseñó a Sócrates todo lo que sabía sobre el amor y transmite en *El Banquete* la doctrina platónica sobre el mismo. A ella le dirige poemas y una elegía tras su separación, pero, sobre todo, es uno de los personajes fundamenta-

[11] Fichte dio especial importancia a la mujer en la educación infantil porque la primera invitación a actuar de manera autónoma, como un ser racional, la *Aufforderung*, habitualmente procede de la madre, quien actúa haciendo gala de su capacidad de comprensión intuitiva y de recepción o escucha. En eso se distinguió de Pestalozzi, autor a quien admiraba especialmente, porque éste consideraba que la escuela tenía más peso en la formación. Sobre dichas cuestiones, véase mi artículo “Sobre la actualidad de Fichte y su idea de una educación para la libertad” (López Domínguez, 2020).

les de *Hiperión*, donde simboliza el anhelo de unificar una Grecia fragmentada que se desangra en una guerra contra el invasor musulmán. De modo parecido, en los *Himnos a la noche*, Novalis transmuta a su amada muerta en la Virgen María, la madre que intercede ante el Padre creador y busca la reconciliación total tras la caída de Dios al mundo en la figura del Hijo, un Cristo humano y doliente que refuta el ideal griego de la convergencia de lo divino con la vida sensible. Así, la transfiguración poética de la muerte de la amada se vuelve una vivencia religiosa de ascenso espiritual y unión con lo absoluto, donde prima el amor universal, eterno, más que la amada misma, pues éste consume "como en una llama todo lo que es terrestre"[12]. Por eso, los *Himnos* se consideran la obra cumbre de la mística romántica. E igual que ocurre en otros místicos, como san Juan de la Cruz, santa Teresa, Meister Eckhart o Rumi, generan una erótica que rezuma voluptuosidad. Esta sensualidad no es arbitraria, responde al principal vehículo de la unión con Dios, el amor humano, encarnado, así como a la exigencia del deseo de superar la escisión de lo sensible con lo espiritual o de los individuos entre sí para alcanzar todos juntos la fusión universal. Y, aunque estas ideas se revistan de la simbología cristiana, la gran conquista estriba en volver aquí y ahora a la unidad panteísta, a la inocencia del paraíso ya perdido, anterior a la crítica, a la duda y al pensamiento mismo, cuando todo era afín y solidario porque prevalecían la confianza y el amor fraterno. Un paraíso simbólico, colocado como modelo en el nacimiento de la historia, para que sirva de meta inalcanzable en su evolución, guiando cada una de las conductas individuales y enseñando que se entrelazan con las del prójimo. Sólo que el retorno se realiza tras la ruptura e implica la inserción de los fragmentos y de uno mismo dentro de la totalidad cósmica en movimiento, permitiéndonos recuperar nuestra frágil identidad. De este modo, al reconocer en la Noche lo radicalmente otro y, a la vez, el fondo desde el cual todo surge, se logra la plena posesión de sí. Y entonces, la filosofía dialógica alcanza su nivel más elevado: el de la religión.[13]

[12] Carta de Novalis a Fr. Schlegel del 13 de abril de 1797.

[13] Un buen ejemplo lo encontramos en este texto de Novalis en los *Himnos a la noche*: "Gloria a la Reina del mundo, a la gran anunciadora de universos sagrados, a la tuteladora del amor dichoso – ella te envía hacia mí – tierna amada – dulce y amable sol de la Noche – ahora

Asimismo, recordemos que el círculo de Jena se constituyó tras un viaje a Dresde para contemplar la *Madonna sixtina* de Rafael, un cuadro que se convirtió en icono del grupo. Aparte de los elementos esotéricos contenidos en la pintura, en ella se ve cómo san Sixto presenta la visión del reino espiritual, esto es, la imagen de la Madonna precedida por dos angelitos sobre un fondo formado por una multitud de caras de seres de un plano superior, que parecen disolverse anunciando el absoluto de la indiferencia de Schelling. La composición triangular de esta elevación hacia lo divino pone en el centro a la Virgen con sus virtudes de cuidado o acogimiento, como arquetipo que simboliza el reconocimiento intersubjetivo primordial a través de gestos y miradas. En efecto, la necesidad de incorporar el factor femenino en la religión para acceder a una espiritualidad integradora explica la tendencia del romanticismo alemán hacia el catolicismo, por ejemplo, en autores como Novalis o Schlegel. En la figura de la mujer virginal se representa la conquista de la eternidad, ya no desde la perspectiva griega, que captaba lo absoluto en lo sensible mismo, sino a través de la fe en la resurrección espiritual.

Como resultado, estos poetas convirtieron a sus parejas en Musas, inspiradoras de un canto de amor que los devuelve a una infancia dorada, cuando el mundo sólo parecía ser una proyección de los sueños y la continuidad del deseo de fusión. Dichas figuras femeninas poseen una sensualidad trascendida, son ideales que no pertenecen a esta dimensión y sólo se alcanzan tras la muerte, con lo cual anticipan esa aterradora convergencia de las pulsiones de Eros y Tánatos que Freud apunta en *Más allá del principio de placer*.

En cambio, entre aquellos que sí consiguieron consumar sus amores, como es el caso de Friedrich Schlegel, aparece una concepción de los sexos distinta, cuyas bases filosóficas se encuentran otra vez en Fichte. En efecto, en la *Fundamentación del derecho natural* el filósofo había mostrado que el individuo se constituye cuando el Yo se apropia de una esfera material que se le opone, esto

permanezco despierto – porque soy Tuyo y soy Mío – tú me has anunciado la Noche: ella es ahora mi vida – tú me has hecho hombre – que el ardor del espíritu devore mi cuerpo, que, convertido en aire, me una y me disuelva contigo íntimamente y así va a ser eterna nuestra noche de bodas" (1975, p. 47).

es, de una parte del No-yo, que es su propio cuerpo, con el cual se identifica plenamente por ser el lugar donde sólo él puede afirmarse con una libertad exclusiva[14]. El hecho de que lo subjetivo se encarne en un organismo para poder existir en lo material y expresarse, a fin de que sus efectos se propaguen al ámbito sensible y hacia los demás, implica que la diferencia más notoria entre los seres humanos es la sexual y que el autorreconocimiento se efectúa para el hombre en la figura femenina y viceversa. Recordemos la doble referencia de Novalis, cuando el discípulo de la diosa Isis levanta el velo de la sabiduría: por un lado, se enfrenta a sí mismo y, por otro lado, descubre a la amada[15].

Además, semejante teoría se combina con la idea de romantizar la realidad, que es, tanto para Novalis como para Schlegel, la función primordial de la poesía y, por tanto, de la actividad creadora en general (Schlegel, 1979, p. 182; Novalis, 1929, 1798, p. 545). Toda acción del Yo consiste en romantizar, es decir, en transformar el mundo a nivel real o ideal, en subjetivar el entorno y traer a la luz de una razón emotiva y sintiente todo aquello que se le opone por irracional, por ejemplo, la sexualidad. De acuerdo con estos principios, Friedrich Schlegel dio a conocer su propuesta en la novela *Lucinde*, donde aparece una idea de la ambigüedad de los géneros sorprendente para su época, con la cual preludia las reflexiones de Wilhelm Fliess sobre la bisexualidad originaria. Como resultado, termina recomendando una educación sentimental para ambos sexos, que no busque tanto el complemento de uno en el otro (la creencia en "la media naranja") sino la consecución de una plena humanidad en ambos.

La novela *Lucinde* provocó al ser publicada un verdadero escándalo, porque, además de exponer este credo tan revulsivo para entonces, presentaba ante la

[14] Fichte (1971 [1795-1796]), parágrafos 5 y 6.

[15] La primera versión aparece en un breve poema de Novalis (1929, p. 584). La segunda, en la historia de Hyacinthe y Rosenblütchen del final de *Los discípulos en Saís*. También Schlegel se refiere a este reconocimiento mutuo que devuelve la propia figura en los ojos del amado. Veáse la historia de Narciso reencontrándose en forma de flor en el capítulo "Metamorfosis" de *Lucinde* (2007, p. 80): "No el odio, como dicen los sabios, sino el amor separa a los seres y formas del mundo, y sólo en su luz se puede encontrar y mirar a éstos. Sólo en la respuesta de su Tú puede cada Yo sentir por completo su infinita identidad".

opinión pública la relación íntima que Schlegel mantenía con Dorothea, con quien se casó cinco años después de la aparición del libro. En cuanto a su forma, podría considerarse la puesta en práctica del manifiesto sobre la poesía romántica del fragmento 116 de *Athenaeum*, pues se trata de un texto compuesto por trozos exentos de continuidad, donde se combinan caóticamente la reflexión filosófica con el diálogo, la narración y los pasajes líricos. En su mayoría, la obra está escrita de tú a tú, como si fuera una carta, lo cual es llamativo, porque este género epistolar era por entonces patrimonio preferente de escritoras.

Para colmo de la transgresión, Schlegel rechazaba el casamiento y reivindicaba sin más el sexo, cuestionando la capacidad del enlace civil para canalizar el placer y organizar la sociedad. Esto constituía una provocación incluso para Fichte, quien veía en el matrimonio una unión ética natural, que puede disolverse, pero consideraba el concubinato claramente inmoral[16]. De acuerdo con el impulso natural, atribuía a la mujer la capacidad del amor, de una pasividad consistente en sacrificarse y entregarse al otro para someterse a él, mientras que confería al hombre la actividad y, por tanto, la magnanimidad[17]. En cambio, Schlegel, al defender la androginia del ser humano, aceptaba el intercambio de los roles activo y pasivo en la relación sexual.[18] Tampoco Fichte podía admitir la búsqueda del placer propio en la mujer, a diferencia del protagonista de la novela quien, con un descaro inusitado en la época, pide a Lucinde que se entregue al furor suplicándole que sea insaciable (Schlegel, 2007, p. 6). Es decir que también en el contenido Schlegel seguía la propuesta de romantizar el mundo intentando

[16] Fichte (1971 [1795-1796]), "Compendio del derecho de familia", parágrafo 22.

[17] Fichte (1971 [1795-1796]), parágrafos 4-7.

[18]"Entre todas las figuras, la más ingeniosa y la más bella es cuando intercambiamos los papeles y con gozo infantil competimos para ver quién puede imitar mejor al otro: si a ti te sale mejor la contenida violencia del hombre o a mí la seductora entrega femenina. Pero ¿sabes también que este dulce juego tiene para mí un atractivo que va mucho más allá de lo evidente? No es sólo por el desfallecimiento voluptuoso o por la sensación de venganza que lo acompaña. Es sobre todo por la maravillosa alegoría, plena de sentido, de la conjunción de lo masculino y lo femenino en una sola y absoluta humanidad" (Schlegel, 2007, p. 13).

restañar la herida tras el desgajamiento de lo absoluto y buscando la reparación a través del amor erótico.

Obviamente, su teoría incurre en contradicciones, cayendo a veces en los lugares comunes del sexismo y el paternalismo (Schlegel, 2007, p. 54), pero tales afirmaciones se acompañan de un talante irónico dentro de una tónica admirativa que revela una profunda fascinación ante la mujer, para quien “amar y vivir son una misma cosa” (p. 10). La caracterización general aparece ya en el fragmento 102 de *Athenaeum*, que afirma su falta de sentido para el arte y de aptitud para la ciencia, pero sí su talento innato para la poesía y la filosofía (Schlegel, 2009, p. 78), repartiendo el predominio de las facultades entre ambos sexos. Así, se atribuía al varón el entendimiento teórico y abstracto, que depaupera la realidad reteniendo sólo lo común, y se concedía a la mujer la intuición, que se abisma en lo infinito y atiende a la diferencia individual. Esto significaba admitir la superioridad femenina, pues, mientras el conocimiento intuitivo surge de forma espontánea, la inteligencia conceptual puede alcanzarse por aprendizaje y ejercicio. Pero lo realmente novedoso es que Schlegel reconoce que la sexualidad, en cuanto determinación natural, es intrascendente y, por eso, la separa claramente de la procreación. En definitiva, cree que el papel genérico consiste en una construcción cultural y, por eso, propone un programa pedagógico fundado en la ambigüedad de roles genéricos que diluya la diferencia sexual, aportando a cada uno lo que le falta al otro. Eso supone una feminización del hombre, quien debe incorporar la dulzura, la intuición y la disposición al acogimiento o la recepción, así como una masculinización de la mujer mediante el fomento de los componentes activos en su personalidad, o sea, de su capacidad conceptual e independencia. Schlegel elaboró incluso un decálogo de mandamientos y un credo, publicado en la revista *Athenaeum*, entre los que obviamente no figuran reivindicaciones jurídicas como las que más tarde harían las sufragistas, pero se recogen muchas de las demandas de fondo que aún hoy piden las mujeres y que en aquel momento debieron ser profundamente transgresoras. El objetivo final de esta interacción de sexos se expresa en los términos propios del proyecto general del romanticismo. Se trata de una síntesis en la que el hombre iniciará a la mujer en la filosofía a la vez que ella cubrirá esa necesidad de poesía que a él le falta.

Referencias

Amorós, C. (1987). *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero. Un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado.* Barcelona: Anthropos.

Arendt, H. (2000). *Rahel Varnhagen. La vida de una mujer judía.* Barcelona: Lumen.

Errázuriz Vidal, P. (2012). *Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina.* Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Fichte, J. G. (1971[1794-95]). Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. En *Fichtes Werke*, vol. I, Berlin: Walter de Gruyter.

Fichte, J. G. (1971[1795-96]). Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. En *Fichtes Werke*, vol. III, Berlin: Walter de Gruyter.

Gottschall, R. (1871). Schiller und seine Gegner. En *Unsere Zeit*. Deutsche Revue der Gegenwart, Monatsschrift zum Conversations-Lexikon 7, 2ª parte, pp. 721-737.

Haym, R. (1906). *Die romantische Schule, ein Beitrag zur Geschichte des Deutschen Geistes.* Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Hegel, G. W. F. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. México: FCE.

López Domínguez, V. (2021). *Cuando lo infinito asoma desde el abismo. Estudios sobre el romanticismo en lengua alemana e inglesa*. Madrid: Taugenit.

___ (2023). *Fichte o el Yo encarnado en un mundo intersubjetivo*. México/Buenos Aires: UNAM/RAGIF.

___ (2020). Sobre la actualidad de Fichte y su idea de una educación para la libertad. En *Cadernos de filosofia alemá, 25*(2), 105-120.

Muncker, F. (1890). Schelling, Caroline. En *Allgemeine Deutsche Biographie (ADB)*, Bd. 31, Leipzig, pp. 3-6.

Novalis (1929). *Novalis Schriften* (ed. R. Samuel y P. Kluckhohn). Leipzig: Bibliographisches Institut/ Stuttgart, 1960-1975.

___ (1978). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs* (ed. H.-J. Mähl y R. Samuel). München: Carl Hanser Verlag.

___ (1975). *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen* (ed. E. Barjau). Madrid: Editora Nacional.

Pareyson, L. (1976). *Fichte. Il sistema della libertà.* Milán: Mursia Editore.

Puleo, A. (ed.). (1993). *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*. Madrid: Secretaría de Estado de Educación.

Sartre, J. P. (1981). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada.

Schiller, Ch. von. (1908). *Charlotte von Schiller und ihre Freunde (Auswahl aus ihrer Korrespondenz hg. von L. Geiger)*. Berlin: Haus Bondy ca.

Schlegel, Fr. (1979). *Kritische Ausgabe* (ed. E. Behler), München/Padeborn/ Wien/ Zürich: Schöning.

___ (2009). *Fragmentos, seguido de Sobre la incomprensibilidad*. Barcelona: Marbot.

___ (2007). *Lucinde*. México: Siglo XXI.

Tilliette, X. (1970). *Schelling. Une philosophie en devenir.* Paris: Vrin.

Valcárcel, A. (1993). Misoginia romántica: Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche. En Puleo, A. (ed.). *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica.* Madrid: Secretaría de Estado de Educación.

Weitz, G. (1913). *Caroline. Briefe aus der Romantik.* Leipzig: Insel Verlag.

Wulf, A. (2022). *Magníficos rebeldes. Los románticos y la invención del Yo.* Madrid: Taurus.

Cartografías del conflicto. Silencio y Argumentación entre aliados íntimos

María Christiansen

No hay que discutir con todo el mundo, ni hay que ejercitarse frente a un individuo cualquiera. Pues, frente a algunos, los argumentos se tornan necesariamente viciados.
Aristóteles, *Tóp. 164b*

En algún lugar debe haber un basural donde están amontonadas las explicaciones. Una sola cosa inquieta en este justo panorama: lo que pueda ocurrir el día en que alguien consiga explicar también el basural.
Julio Cortázar, *Un tal Lucas*

La vida social transcurre en medio de conversaciones y silencios, pero ni la presencia de la palabra ni su ausencia tienen un sentido propio y unívoco; lo adquieren, precisamente, en el contexto de relaciones específicas, concretas y situadas. La mera transcripción de una conversación ocurrida cara a cara no podría dar cuenta de la profundidad de ese intercambio, ni de la densidad experiencial que ha tenido para cada participante. Dicho de otra manera, el tipo de vínculo dentro del cual se suscita una interacción hace de horizonte de sentido para su comprensión.

En ese tenor, "quién le dice qué, a quién, cómo, cuándo, dónde, para qué" son cuestiones que toman un papel central si se observa ese encuentro social como

siendo inteligible y relevante para los involucrados. Un sarcasmo podría pasar desapercibido cuando lo pronuncia un buen amigo, mientras que podría ser una bala si nos lo dice un extraño. Análogamente, compartir el silencio del elevador con un jefe al cual se teme podría ser mucho más intimidante que compartirlo con un empleado de quien ni siquiera se sabe su nombre. El significado de lo dicho, y de lo no dicho, está enmarcado en una determinada *definición* de la relación existente entre los interlocutores. Tal definición es la que condiciona —tácitamente— las expectativas acerca de qué debería entenderse, o no entenderse en tales interacciones (es decir, las definiciones aceptadas van acompañadas de sus respectivos *roles* y, por lo tanto, van pautando el universo de lo esperable).

Ahora, cuando los vínculos son *difusos*, los roles se vuelven también borrosos, puesto que las pautas que organizan la relación no están claras y quedan sometidas a la decodificación que cada uno pueda llevar a cabo para intentar orientarse en medio de la penumbra. Confundir compañerismo con amistad, o con interés romántico, puede causar importantes cortocircuitos entre los interlocutores, en la medida en que inducirá a adoptar roles y reglas de comportamiento disímiles según se entienda que la relación es una cosa o la otra. Interminables problemas sociales tienen que ver con estas lagunas definicionales que (des) organizan la convivencia humana.

Pero, además, el escenario social induce cambios en la dirección contraria: las definiciones convalidan roles, pero también los roles incentivan redefiniciones. Es el proceso contrapuesto al descrito en el párrafo anterior. Imaginemos a un hijo mayor que, ante la súbita muerte del padre, asume repentinamente funciones parentales con sus hermanos menores; transita un cambio de rol y de reglas que suponen concomitantemente un cambio definicional (no siempre explicitado ni reconocido). Ese hijo ahora parentalizado ya no está, fácticamente, en simetría con sus hermanos, a pesar de que el cambio definicional no se haga consciente, ni sea enunciado. Una hija mujer, que va siendo orillada por sus hermanos varones a convertirse en cuidadora principal de sus padres ancianos, toma un rol distinto dentro de la fratría, aunque nunca se clarifique o se hable sobre el tema.

La urdimbre comunicacional en la cual convivimos tiene esta cualidad dialéctica que vamos entretejiendo y en la que nos vamos enredando, muchas veces

con hilos que nosotros mismos anudamos y desanudamos. En ella emergen los significados, las *explicaciones*, las teorizaciones, las inferencias, las *negociaciones*, las promesas, los pactos, pero también los malentendidos, los desacuerdos, las disputas, las discusiones, las fracturas relacionales, los distanciamientos deliberados. Nuestra capacidad de alegar y de refutar está en la base de una existencia socioepistémica que lo impregna todo, desde nuestra dinámica cotidiana más informal hasta nuestros encuentros formales más solemnes. Habitamos *atmósferas argumentales*.

En este capítulo me focalizo en la argumentación como una experiencia eminentemente interaccional, entintada de lemas y sesgos autoconfirmatorios por doquier. Me interesa señalar que muchos de los desacuerdos y conflictos que emergen en el ámbito interpersonal más íntimo advienen a raíz de la dificultad que los interlocutores tienen en visualizar tales sesgos, co-reflexionar críticamente en torno a ellos y abrir espacios de negociación de las diferencias. Ejemplificaré estos posicionamientos aludiendo a prejuicios de *género* que siguen haciendo mella en la aún vigente cultura patriarcal, suscribiendo al señalamiento realizado por Clara Coria cuando denuncia el pernicioso efecto (y los costos) que la ideología del amor femenino como "puro, desinteresado e incondicional" ha tenido para las mujeres (limitadas y/o incapacitadas para ser reconocidas como sujetos epistémicos libres y competentes en la defensa y negociación de sus propios intereses). Ante tal escenario, abogaré por el cultivo de una sensibilidad argumental que promueva, entre los íntimos, procesos discusionales menos impulsivos, decisiones más razonadas y negociaciones más justas.

La argumentación como experiencia multimodal *"entre"*

La argumentación, como tal, es una abstracción. No acontece jamás si no es como *experiencia*. Puede afirmarse que no existe *la* argumentación, sino las *experiencias* argumentales entre sujetos que están inexorablemente colocados en una cierta *situación* (o combinación de circunstancias materiales, afectivas, anímicas, emocionales, cognitivas, pragmáticas). Dicho de otra forma: no hay argumentación, sino personas que argumentan. Su dimensión *interpersonal* es ineludible, ya que las experiencias argumentales no están dentro ni fuera, sino *entre*.

Asimismo, hay que subrayar que el intercambio de razones, cuya forma clásica es la *discusión*, acaece bajo cierta "tonalidad" emocional propia de ése momento específico, influyendo sobre la dirección y formato que la argumentación va tomando. Dar una explicación en una audiencia judicial no es lo mismo que hacerlo en un confesionario; develar una traición deshonrosa no resulta igual de penoso en una consulta psicoterapéutica que en una comida familiar. Somos particularmente susceptibles a esa atmósfera dentro de la cual argumentamos, y la aprehendemos en términos de grados de (in)comodidad. Un sujeto epistémico no se dispone de la misma manera en una discusión cuando percibe tensión y hostilidad que cuando percibe un clima afable y distendido. Ser mirado a los ojos por la persona a la que uno le está hablando puede motivar una atmósfera muy distinta que si la mirada del interlocutor divaga o evade el contacto visual. Por lo tanto, no interactuamos ni discutimos en un vacío gestual-afectivo-emocional, sino que, por el contrario, lo hacemos dentro de un ambiente que, de múltiples maneras, puede aligerar o intensificar la tensión existente.

Ahora, si bien esa atmósfera emocional nos influye, también nuestro estilo de participación (verborrágico, hiperkinético, aletargado, sobreaactuado, hiperracional, sentimentalista, calculador, manipulador, evasivo, etcétera) incide sobre ese clima, modificándolo permanentemente. En función de esas gradaciones, los interactuantes vamos adoptando determinados posicionamientos (*footing*, según Goffman, 1981) que alteran, recursivamente, el clima emocional dentro del cual argumentamos y discutimos (en otras palabras: el clima emocional altera el estilo argumental que, a su vez, altera el clima emocional). No da lo mismo, por ejemplo, tener que reconocer un error y explicarlo en una atmósfera emocional "ninguneante" que en una atmósfera donde predomina la tolerancia a la frustración. Ese ninguneo, por supuesto, no necesita expresarse estrictamente con palabras, puesto que hay infinitos modos de emitir mensajes argumentales por medios *no verbales*. Una sonrisa burlona, una mirada de perplejidad, una interrupción abrupta o el azote de una puerta, son mensajes suficientes. La argumentación es una experiencia *multimodal* en la que se recurre no sólo a la verbalización, sino también a la expresión visual, postural, kinética, contextual (Gilbert, 2010).

En gran medida, los íntimos que han acumulado tiempo de conocerse anticipan muchas de las atmósferas emocionales dentro de las cuales tendrán que afrontar una conversación amarga. Puesto que han observado reiteradamente el estilo de reacción propio y de su *partner* en situaciones similares, usualmente "predicen" lo que sucederá y "se preparan" para salir lo más ilesos posible. Podría decirse que, al cabo del tiempo, los *interlocutores habituales* aprenden a "danzar en el conflicto" coordinadamente. Sus modos de posicionamiento mutuo se vuelven estereotipados, incluso automatizados. Pensemos, por ejemplo, en la "danza del silencio" que una pareja puede sostener cuando ha pactado no hablar sobre un cierto tema. Sofía ha sospechado, por más de 18 años, que su hijo mayor no es hijo biológico de Esteban, sino de alguien con quien tuvo un amorío fugaz. Al mismo tiempo, Esteban nunca ha comprendido del todo por qué su hijo no tiene ningún parecido físico con él. Sin embargo, ni él ni Sofía tocan el tema. Ese "silencio pactado" supone, al menos, dos *roles* bien definidos: alguien que no quiere contar, y alguien que no quiere saber. Las *reglas* que derivan de dichos roles son congruentes con una sistemática y persistente evasión de ambos sobre dicha cuestión ("No debemos hacernos preguntas irritantes", "debemos confiar uno en el otro", "entre nosotros no nos guardamos nada", "de lo tormentoso, mejor no hablamos"). El mutismo de uno está adecuadamente acoplado con la sordera del otro (se necesita sólo *uno* para hablar, pero al menos *dos* para negar). No obstante, ¿qué podría ocurrir si Sofía cambiara su paso en esa "danza del silencio"? Supongamos que, luego de un doloroso y largo proceso de psicoterapia, decide confesarle a Esteban la duda que ella tiene. En tal caso, ella habrá roto ese pacto de silencio, habrá salido de su rol co-negador, y habrá transgredido las *reglas* hasta entonces aceptadas por ambos. Desde ese momento, su cambio de rol traería *nuevas reglas*: "tenemos que hablar de esto, aunque sea incómodo, aunque nos asuste". El sistema de co-negación se habrá fracturado, la vieja danza habrá caducado, y, por supuesto, la atmósfera emocional cambiará de temperatura con cada "paso en falso" que los interlocutores intenten dar en la nueva coreografía del conflicto. El sistema de creencias que, hasta antes de la revelación, parecía sólido y fuerte, comenzará a desmoronarse con cada nueva pieza de información que vaya saliendo a la luz (como cuando, en el juego del Xenga, se mueve la pieza que hará que la torre se venga abajo).

Las "obviedades" que supuestamente compartían, irán cayendo con efecto dominó. Así de frágil puede ser el capital epistémico de una pareja. Por más que nuestras creencias parezcan "escritas en piedra", son refutables, y, más de una vez, la experiencia misma se encarga de dinamitarlas. Esas creencias de fondo, y las explicaciones que con ellas construimos, no son roca volcánica, sino fango pantanoso.

Lemas y Sesgos: la construcción de autoconfianza epistémica

La función más importante de nuestros *roles* epistémicos es la de producir *explicaciones*, puesto que, con ellas, le damos orden y estructura a las interacciones, y tomamos decisiones fundamentadas. Empero, esas *explicaciones* están preñadas de *opacidades* que penetran sutilmente las discusiones, y les dan la apariencia de ser mucho más robustas de lo que realmente son. Me referiré particularmente a las tres siguientes opacidades:

_la confusión entre Coherencia y Verdad.
_la confusión entre Causalidad y Correlación.
_la confusión entre Ser y Devenir.

Coherencia y Verdad

En principio, tendemos a tomar la *coherencia* de nuestras explicaciones como *verdades*. Por ejemplo, la idea de que, en una pareja, el "contarse todo" aumenta el grado de conexión, no es ni verdadera ni falsa, aunque sí es consistente o inconsistente con cierto sistema de creencias acerca de la intimidad. Que alguien no hable de lo que le pasa puede ser considerado una falla para quienes asumen como "obvio" que es mejor hablar que no hablar del propio "mundo interno". No obstante, la creencia inversa ("es mejor reservarse") también podría ser coherente con *otro* sistema de creencias (en el que se sostenga, por ejemplo, que las conversaciones están plagadas de riesgos, que la transparencia total y el "cero secretos" es una fantasía que corroe el misterio —clave del erotismo— y que existen silenciosas y creativas formas de crear conexión íntima, más allá del "contarse todo").

Una de las implicaciones más importantes de confundir coherencia con verdad es que, defender el propio punto de vista como "verdadero", equivale a

considerarlo *infalible*. En cambio, tomar conciencia del carácter coherente, pero no verdadero, del propio posicionamiento invita a reconocer la existencia de la indeterminación, la vaguedad, la polisemia y la pluralidad creencial. La pretensión de Verdad es aliada de la rigidez epistémica, mientras que la coherencia admite cierta docilidad falibilista.

Causalidad y correlación

A pesar de que estos dos conceptos se usen como si fuesen intercambiables, no lo son. La confusión es muy común porque, como en el caso anterior, tiene el efecto de aumentar el grado de certeza de la explicación ofrecida. Que se afirme, por ejemplo: "esa infidelidad me arruinó la vida" no sólo simplifica el estado de cosas (al reducirlo a una causa única y decisiva: el engaño del infiel), sino que establece esa relación "infidelidad, por lo tanto, ruina" como si se tratara de un desenlace fatídico e inevitable. Sin embargo, tal "necesidad" no se sostiene. Es posible pensar en muchas historias que han acabado a raíz de infidelidades y los involucrados no han visto su vida arruinada (el descubrir una infidelidad de su pareja hasta podría ser una buena noticia para quien deseaba hallar una excusa para salirse de una conyugalidad ya forzada). La misma infidelidad que, en una etapa, fue experimentada como tragedia, podría ser recordada, décadas más tarde, con cierto espíritu anecdótico o como una prueba de resiliencia o autosuperación.

Mientras que la noción de *causa* implica una indefectible *conexión* sucesiva entre dos fenómenos (infidelidad/ruina), la noción de *correlación* denota *simultaneidad eventual* (la sensación de derrota, en este sentido, no sería el efecto *necesario* e intrínseco de la infidelidad, sino un estado emocional que puede ser *concomitante* a ella, aunque no determinante). Cuando el sujeto epistémico narra "lo sucedido" en términos de "causa-efecto", hace una *generalización* que le permite omitir la incidencia de un sinfín de *otros* factores que también entran en la suma de todo lo que le ha malogrado la existencia (y no únicamente la infidelidad). Si, en su descripción, incluyera también esa información antes omitida, entonces "la infidelidad" se mezclaría con otros factores que también pueden haber contribuido a esa sensación de fatalidad (por ejemplo, el percatarse de la falta de una autonomía económica, la sensación de culpa por la mala elección

de pareja, la frustración de revivir el abandono paterno vivido en la infancia, la constatación de la ausencia de una red de afectos, el autorreproche por una profesión truncada por el matrimonio, entre muchos otros temas colaterales). Que la infidelidad exalte el dolor por tales insuficiencias no hace que sea su causa, ni tampoco su consecuencia. Más bien, el recuento de estas otras decepciones, y sus duelos, ayudan a visualizar lo ocurrido —la infidelidad— como estando dentro de una ecología de elecciones, decepciones y circunstancias respecto a las cuales el individuo no es un títere, ni tampoco el titiritero. El haber sido objeto de una infidelidad es una situación no elegida (y de la cual no es responsable), pero acontece dentro de un contexto de condiciones que, en su mayoría, sí son resultado de decisiones tomadas. Reducir su "vida arruinada" a la infidelidad como causa suficiente terminaría siendo un artilugio argumental al servicio del autoengaño.

Ser y Devenir

La confusión entre *Ser* y *Devenir* equivale a no distinguir entre "lo que es" (de modo esencial) y "lo que llega a ser" (de modo convencional), tal como sucedería si se confundiera un *mapa* con el *territorio* mapeado, o el *nombre* con *lo nombrado*. Un caso ilustrativo es el de la perenne atribución de roles según el sexo biológico (hembra, por lo tanto, mujer). Esa asignación de rol ("mujer") no es gratuita, sino que instaura, en la cultura patriarcal, una función *cuidadora* considerada como intrínseca a dicho rol. Piénsese, por ejemplo, en una pareja de octogenarios, en la que el señor ya no tiene el rol de proveedor que tuvo por décadas, pero la señora sí sigue constreñida a atender y servir a su esposo y al hogar, porque se "sobreentiende" que la función cuidadora de la mujer es "un rol natural" y definitivo. La persona no es el rol, aunque podemos construir explicaciones (mapas) donde quedan fusionados.

Recapitulación

Estas tres imprecisiones argumentales pueden parecer meros descuidos inocentes, pero no lo son. Constituyen recursos retóricos que impulsan las discusiones hacia un *bucle de autoconfirmación* tendiente a cerrar prematuramente el disenso, en lugar de abrirlo. Las explicaciones construidas bajo tales ínfulas de

verdad, causalidad y objetividad invaden las discusiones con cierto ánimo de *colonización* epistémica: del Otro no se espera que piense, sino que confirme.

La respuesta más frecuente a ese ímpetu autoconfirmador casi siempre es la autodefensividad, seguida de contraataque. En una atmósfera emocional semejante, puede ser muy complicado que los interlocutores admitan que sus argumentaciones, por pulcras que les parezcan, contienen información incompleta, deficiente, tal vez errónea, y que sus explicaciones no son sino selectivas y parciales (Pereda, 1994, 1996, 1999; Christiansen, 2020, 2021, 2023). Si acaso se les quisiera hacer notar que se están aferrando a explicaciones que son más corregibles de lo que creen, siempre existe el riesgo de que respondan dando, nuevamente, argumentaciones viciadas, elevando el efecto mareador del bucle de autoconfirmación y, ya en el peor de los casos, tomando el desacuerdo como un ataque feroz del cual hay que salir librado como se pueda.

Por ello no es nada difícil que las discusiones velozmente se descompongan y se vuelvan ásperas a la luz de los *mapas* con los cuales cada uno toma posición ante el interlocutor. Una tensa atmósfera argumental crea un caldo de cultivo para que, en sólo cuestión de minutos, la conversación sobre un desacuerdo nimio se haya transformado en una batahola donde llueven misiles verbales y silencios punitivos. Por otra parte, cuando el conflicto se da entre aliados íntimos, no es de la misma envergadura que si sucediera entre extraños. Dado que el íntimo tiene conocimiento acumulado de información *sensible* sobre el interlocutor, el riesgo de que esa información se use para construir explicaciones acusatorias aumenta la sensación de vulnerabilidad y, sobre todo, de "deslealtad".

El valor epistémico de la metaargumentación: las negociaciones como procesos co-reflexivos

Autoelección y Contractualismo íntimo

El conflicto entre íntimos se torna increíblemente resbaloso desde el momento en que se trata de dos personas enlazadas por un vínculo afectivo-emocional y puestas a *negociar* para resolver sus desacuerdos (aun cuando las emociones, los afectos y los apegos se han considerado, típicamente, como obstáculos para la negociación exitosa). Aun así, es muy posible que las personas confíen, casi

ciegamente, en el poder de la negociación para resolver sus diferencias, y que insistan en ella incluso en casos en los que se van hundiendo con cada intento de salir a flote. Esa exacerbada ilusión de que "hablando se entiende la gente" no es sino una salpicadura del hiperoptimismo argumental que perfuma nuestra cultura, y que insta a creer que todo es susceptible de debate y de negociación indolora. (Paglieri 2009, Paglieri & Castellfranchi, 2010).

En esa línea, ser un argumentador eficaz constituye una insuperable ventaja para abordar vigorosamente las negociaciones en la esfera pública, pero también en la privada e íntima. Si bien es frecuente que se romanticen los vínculos de pareja concibiéndolos como desinteresados y exentos de negociación, hay que recordar que el acto fundacional de una pareja es, precisamente, la *negociación de su definición*: "¿Qué somos?".

Una mirada microscópica al ámbito íntimo contemporáneo nos permite percatarnos de que la dinámica interaccional de las parejas nunca fue tan *epistémico* como lo es actualmente. Dado que, en nuestra época, la conyugalidad es mayoritariamente autoelegida (y no "concertada"), el espacio relacional de la pareja se constituye en un oasis de negociaciones permanentes. Bajo el influjo de los ideales de despatriarcalización, las parejas intentan acordar "los términos y condiciones" de una conyugalidad consensuada entre "libres e iguales", lo cual suscita un inagotable caudal de decisiones sobre cómo construir su relación, todas sujetas a incesante negociación y re-negociación ("parejas a la carta", como a veces se lo etiqueta). La *discusión*, la *argumentación* y la *negociación* devienen, así, un triunvirato íntimo *par excellence*.

Sin embargo, ese crisol epistémico que, por un lado, exhorta a las parejas a la creatividad, también frecuentemente las ahoga en la discordia. En principio, porque la diversidad de guiones posibles facilita cierta *volatilidad* en los acuerdos (el consentimiento de ayer, puede ya no valer hoy). Y, además, porque el estilo de negociación imperante y promovido en nuestra cultura es el de un *utilitarismo individualista* que valora la *argumentación estratégica*, antes que la *argumentación virtuosa y reflexiva*. Ser un "argumentador hábil" y un "negociador efectivo" se enmarca en una lógica de intercambio eficientista que no asegura, en lo más mínimo, el valor de la reciprocidad y la mutua solidaridad

entre aquellos que desean salvar sus diferencias y llegar a un acuerdo *justo* y *comprometido*.

Negociar "con". La metaargumentación como condición de base

Las negociaciones no siempre suponen *procesos co-reflexivos* (es decir, procesos sustentados en un reconocimiento del Otro como auténtico Otro). Una negociación que se beneficia, por ejemplo, de distorsionar maliciosamente los argumentos del interlocutor, le imprime un carácter *usurero* (pudiendo también querer sacar ventaja de la prisa, al exigir que dicha negociación se haga rápido y sin rodeos). Allí, el Otro es despojado de su alteridad, puesto que su autonomía epistémica ha sido secuestrada por la astucia de un negociador sagaz, aunque inescrupuloso.

La negociación como *proceso co-reflexivo* supone condiciones particulares y de gran empeño (es enemiga tanto de la pereza argumental como del embotamiento epistémico). Entre esas condiciones destaca la disposición a la *metaargumentación* (es decir, la proclividad a observar el propio desempeño argumental y el del interlocutor, no en cuanto a su contenido, sino a su *forma*).

La metaargumentación implica una *epistemología de segundo orden*, en la que, *post-facto*, el argumentador reflexiona sobre cómo argumentó (Christiansen, 2017). Que A le reclame a B por su tono amenazante, o que B le advierta a A que están encaminando la discusión hacia una gran pelea, son maniobras metaargumentales que exhortan a monitorearse como pareja argumental *en acción*. La capacidad de hacer una digresión para poner bajo el reflector el *estilo* con el que están conduciendo la discusión ayuda a que ésta no sucumba hacia el peor de los abismos: el de la impulsividad y las reacciones automatizadas.

La propensión a metaargumentar no sólo pone en evidencia que el argumentador está abierto a aceptar que sus premisas-lema son deconstruibles y desnaturalizables, sino que también refleja una *consciencia de riesgo argumental* (esto es, registra la necesidad de evitar que la discusión misma se convierta, por su forma, en un estresor adicional). Imaginemos lo siguiente: en sesión de terapia, el esposo se queja de que, cada vez que discuten, su esposa toma la palabra e inicia un interminable soliloquio. Habiendo oído ese reclamo, ella comienza a autoobservarse en su rol argumental y, desde entonces, cada vez que discuten,

ella cuida que sus explicaciones sean breves, concisas y pausadas. La metaargumentación le suscita, a los argumentadores, una responsabilidad epistémica en cuanto a qué hacer con el *feedback* que el interlocutor hace sobre sendos desempeños argumentales. Pero, además, hay que tener en cuenta que la metaargumentación misma podría dar lugar a nuevos desacuerdos (por ejemplo, si en lugar de procurar evitar los soliloquios, la esposa reaccionara alargando aún más sus explicaciones y recriminándole al esposo que él intenta controlar incluso hasta el tiempo en que ella puede hablar, el análisis metaargumental podría caer en un regreso infinito).

Aun y con todos sus riesgos, la metaargumentación constituye un recurso epistémico valioso en contextos de desacuerdo, principalmente cuando existe un interés compartido por salvaguardar el vínculo dentro del cual se ha desatado el conflicto (pues, aunque la metaargumentación no condujera al anhelado acuerdo, los interlocutores podrían gozar de otros beneficios epistémicos derivables, como por ejemplo, comprender mejor la propia posición o la del *partner*, más allá de que sus argumentos no concuerden y el desacuerdo siga existiendo).

Negociar, para no tener que acomodarse

Metaargumentar (o argumentar sobre cómo argumentamos) nos induce a tomar una distancia crítica sobre los puntos ciegos que invaden nuestras explicaciones (Verdad, Causalidad, Objetividad). Este es el motor de las *negociaciones reflexivas,* que suponen una laboriosa y paciente deconstrucción de esos dogmas mitificantes tras los cuales han sobrevivido guiones culturales que aún pujan como introyecciones rebeldes. Algunos de esos guiones atentan incluso contra la negociación misma al dar por verdadero que los lazos afectivos, cuando son genuinos, están fuera del radar de las frías y calculadas relaciones instrumentales, que es donde ocurren las negociaciones. Este prejuicio recae aún con más fuerza sobre las mujeres, puesto que, supuestamente, no hay amor menos negociador y menos interesado que el amor femenino (encarnado en el estereotipo del altruista amor maternal, eterno, abnegado, puro, total, sacrificial). Esta cosmovisión tan atrincherada en nuestros imaginarios culturales encapsula una gran cantidad de *reglas* tácitas inferidas de la presunta *incondicionalidad natural* de las mujeres, comenzando por la expectativa de que, cuando se trata de sus lazos afec-

tivos, las mujeres *no necesitan ni desean negociar nada*. La condescendencia, la mansedumbre, el "aguante", la autopostergación, son parte de un metarrelato que hace de esas (auto)exigencias un virtuosismo femenino. No son pocas las mujeres que siguen identificándose con esos roles de incondicionalidad ("cuidadoras universales", "madres vitalicias"), bajo la lógica eufemística del "no me cuesta nada" (Coria, 2001, 2016). La no-negociación (que es la peor de las negociaciones) obnubila la consciencia de los *costos ocultos* de esas mitificaciones, con frecuencia re-rotuladas como "compensaciones" (tal como ocurre, por ejemplo, con la narrativa dulcificante que innumerables mujeres usan para llamarle "multitarea" a lo que es "autoexplotación").

Estas potentísimas construcciones cartográficas, que desalientan la implicación activa de las mujeres en las negociaciones con sus íntimos, logran perturbar, a través de la *culpa*, la tranquilidad de muchas que son autosuficientes, soberanas de sus cuerpos y de sus proyectos vitales. Temerosas de ser alcanzadas por la onda expansiva de estos sesgos tan arraigados, y el correlativo miedo al descarte y a la soledad, hace que, con frecuencia, terminen desconfiando de su propia capacidad de trazarse mapas que realmente les sean útiles para recorrer la vida social como ellas quisieran (es decir, con mapas que no hicieran de la disposición a negociar un síntoma de "mujer complicada").

Autonegociación e irreverencia epistémica

Una negociación co-reflexiva supone que, ante todo, uno *ya* ha negociado consigo mismo: ¿en qué grado me dispongo a escuchar, modestamente, aquellos contraargumentos y peticiones que no encajan en mi marco de expectativas?, ¿qué tan abierto me encuentro a asumir compromisos metaargumentales (autocríticos) si fuese necesario?, ¿qué y cuánto estoy dispuesto a soltar respecto de mis intereses y de los argumentos que los justifican? Omitir estas reflexiones conlleva la pretensión de que la negociación se resuelva completamente a favor de uno (con lo cual no sería realmente una negociación).

Como se puede constatar, este proceso de autonegociación representa un significativo *esfuerzo* epistémico que se hace de manera *personal*, y que involucra también riesgos y amenazas relacionales. Mostrar irreverencia hacia roles, reglas y mitos que, hasta entonces, eran acatados sin quejarse, podría disgustar

al entorno, haciéndolo sentir como una insurrección imperdonable. Desde tal ángulo, la deconstrucción de "obviedades" es un acto de valentía, repleta de costos, pérdidas y duelos. Piénsese, por ejemplo, en lo mortificante que puede ser cuestionar los roles, reglas y mitos de la heteronormatividad en un sistema familiar homofóbico. Angie se aflige de que su pareja, Emilia, la presenta ante su familia como una "amiga". Luego de tres años de relación convivencial, y de interminables discusiones sobre el tema, Angie se siente agobiada e impotente para resolver el problema. Acusa a Emilia de subestimarla y excluirla. Al mismo tiempo, Emilia reclama que Angie no valora los malabares que ella ha hecho para mantener la relación en secreto y evitar el maltrato que su familia le daría si supieran que son pareja. El vínculo de Angie y Emilia gravita, desde hace tiempo, alrededor de esta confrontación que tiene a cada una encerrada en sus lemas innegociables. Son argumentadoras inflexibles, perspicaces, dotadas de variados recursos para doblegar epistémicamente a su contraparte; pero, en esa batalla, han dejado que el conflicto haga metástasis en áreas de la relación que estaban sanas, poniendo ya en riesgo la continuidad del vínculo. A lo largo de sus redundantes enfrentamientos sobre el tema de cómo definir la relación ante los terceros (¿"amigas" / "amantes" / "pareja" / "novias"/ "cónyuges"?) se ha ido formando, entre ellas, una atmósfera argumental rígida, indolente, adversarial (con un estilo discusional análogo al de dos abogados litigando).

Ahora, si bien Angie y Emilia defienden posturas antagónicas, en el fondo tienen la misma expectativa: que la otra "se acomode" a sus deseos. Evidentemente, una negociación en estos términos está fallida desde el inicio, puesto que se transformará rápidamente en una pulseada entre dos infalibilistas. El hecho de que ellas tomen posturas beligerantes y mutuamente descalificadoras convierte a sus discusiones en diálogo de sordos, con lo cual quedan canceladas las *condiciones argumentales mínimas* para construir una negociación co-reflexiva (que exigiría, ante todo, tomar consciencia de que, aunque sus argumentaciones fuesen impecables, nunca está garantizado el acuerdo). Angie y Emilia, como en el caso de muchos íntimos, multiplican sus discusiones con la convicción de que, tarde o temprano, llegarán a una negociación. Sin embargo, no cualquier negociación mejora el escenario de conflicto. Más aún, el conflicto podría empeorar, pero no "a pesar de" la negociación, sino precisamente a raíz de ella. Es

lo que ocurre, por ejemplo, cuando lo negociado se interpreta de manera tal que da lugar a actos ventajeros o abusivos que, supuestamente, fueron "consentidos" por ambas partes. La solvencia de una negociación depende, entre otras cosas, de cómo se van abordando las lagunas interpretativas que surgen de la polisemia misma del lenguaje, así como de los marcos cartográficos de cada interlocutor (en un sentido importante, mapear el mundo es crearlo). Por ello es tan importante comprender la negociación como un *proceso vivo*, que puede requerir de *diversos* encuentros dialógicos en los que se vayan puliendo los malentendidos y rectificando aquellos puntos de la negociación que merecen ser nuevamente reflexionados.

Cuando no es así, el conflicto se puede reabrir incluso con más ferocidad que antes de la negociación, y ello da cuenta de qué tan endebles son las negociaciones que evitan la co-reflexión y la metaargumentación (en ellas, los acuerdos "se atan con alambre"). Usualmente, esas negociaciones no-reflexivas son arreglos que se inscriben en un *eficientismo argumental* consonante con la búsqueda de satisfacción de los intereses *individuales*, sin importar demasiado otros bienes epistémicos no resultadistas.

El contraste respecto a la negociación co-reflexiva es abismal: mientras que las sinuosas metaargumentaciones de la co-reflexión requieren de *argumentadores virtuosos*, las negociaciones "líquidas" suponen únicamente *argumentadores audaces*. Más que el *entendimiento mutuo*, lo que se prioriza en estas últimas es la *optimización* argumental (es decir, el apelar estratégicamente a los argumentos más persuasivos para lograr una negociación cortoplacista, autocentrada y expedita). Angie y Emilia, por ejemplo, no comprenden porqué sus sucesivos intentos de solución han fracasado estrepitosamente. Sin embargo, cuando uno advierte de qué manera se "negociaron" esos acuerdos, se vislumbra su fragilidad: Angie manipulando a Emilia para apartarla de su familia de origen (estrategia retentiva), Emilia mintiéndole a Angie para poder "escaparse" a los eventos familiares (estrategia expulsiva). Tanto la manipulación como los engaños son "atajos" que permiten esquivar las conversaciones profundas, lacerantes, pero, sobre todo, son también vericuetos que evitan la negociación con uno mismo (recordemos que, negociar con uno mismo, supone hacerse cargo de los costos extraordinarios de aquello que uno cederá en la negociación con la contraparte).

Ni Angie ni Emilia han trabajado en sus propias autonegociaciones, y por eso ambas exigen y esperan cambios *totales* una de la otra. Angie cree, sin lugar a dudas, que si la familia de Emilia no la acepta como pareja, Emilia debería alejarse de ellos (“Si me ama, debe priorizarme”). Emilia también está envuelta en las redes de sus propias “obviedades”: cree fervientemente que, si Angie la ama, debe entender que su familia es muy importante para ella (“Si me ama, tiene que aceptarme así, dividida en dos”). Este choque de guiones pone en entredicho la *definición* de la relación y sus respectivos roles, generando equívocos acerca de cuáles son las pautas o reglas de funcionamiento dentro del vínculo. Dada la intransigencia de Angie y de Emilia para poner bajo escrutinio sus premisas rectoras, sumado a la indisposición de ambas a reflexionar sobre la intransigencia misma, parece cerrarse el camino de una negociación co-reflexiva. El único sendero que les queda por recorrer dentro de ese terreno relacional enrevesado es, como dije, el de las negociaciones superficiales, inmediatistas, simplificadoras, que forman el espejismo de un entendimiento que nunca llega y estiran el bucle del conflicto (como sucede, por ejemplo, cada vez que Emilia obedece, resentidamente, la petición de Angie de quedarse con ella en vez de ir con sus padres, sus hermanos y sus sobrinos). Al decidir hacer marchar la relación por esa vía *rápida* de “acuerdos express”, Angie y Emilia podrían creer, momentáneamente, que han logrado, una vez más, sortear los *costos* de una buena negociación. Sin embargo, las malas negociaciones terminan siendo, en el largo plazo, mucho más onerosas. *El motivo que muchas veces hace preferirlas es el ignorar sus consecuencias* (y creer, así, que son buenas).

Abrirse a una negociación sincera, trabajada, pulida, creativa, demandaría el aventurarse hacia territorios indómitos, donde no hay caminos hechos, sino por hacer. Sólo dejando de abrazar sus idealizaciones dogmatizadas podrían Angie y Emilia asumir, juntas, el compromiso cartográfico de construir el mejor mapa posible para su relación. Al situarse en un horizonte reflexivo de deconstrucción y reconstrucción de mapas, dejarían de estar coaccionadas por el *ideal de incondicionalidad* que subyace a sus mutuas expectativas (Angie esperando que Emilia le demuestre su incondicionalidad al preferirla por encima de su familia; Emilia esperando que Angie le demuestre también su incondicionalidad al aceptar sumisamente las reglas que ella pretender imponer).

La cartografía del amor incondicional, con toda su parafernalia de mapas, implanta asimetrías en las que no hay nada que negociar. Cuando los roles y sus cargas ya están distribuidos y fijados de antemano, lo que resta es *aceptar* o *resistir*. Pero aceptar no es lo mismo que convalidar; uno podría percibir inequidades importantes sin por ello aspirar a combatirlas. Emilia intenta imponerle un rol a Angie (ante la familia de origen, es "su amiga"). Angie no acepta ese rol, y lo resiste. Rechaza esa definición, no se reconoce en el mapa que Emilia le asigna. Pero esa *resistencia epistémica* tiene también sus bretes. Hay estilos de resistencia que se destacan por ser *ingeniosos y virtuosos*, mientras que otros pueden ser flagrantemente *viciosos y contraproducentes*. Esto último es lo que sucede con la postura de Angie. Resiste la devaluación de Emilia, pero lo hace de forma tal que el patrón epistemicida se refuerza en cada nuevo ciclo discusional. Su estilo de resistencia es bullicioso, agitador, sobreargumentativo, racionalizador, y estéril. En cada vuelta del bucle, el sentido de desconexión entre ellas se intensifica y cada una se amuralla tras los enormes muros explicativos que ponen como barreras autoprotectoras.

Silencios creativos y razonabilidad

Hay otros modos de resistencia epistémica que pueden resultar auténticas compuertas evolutivas para una relación nutricia. No están atados a la argumentación verbalizada, sino que más bien abrevan de toda fuente argumental que sea útil para aumentar el grado de entendimiento propio y del interlocutor. En ese contexto, el *silencio* adquiere un enorme potencial epistémico. Me refiero a los silencios que separan los ciclos discusionales, durante los cuales aflora un tiempo privilegiado para la introspección y la serena reconsideración de los argumentos que dominaron las discusiones anteriores sobre un tema, sobre todo en el pleito más reciente. Pero, esta disposición a "dejarse tocar" por argumentos que fueron posiblemente desestimados en la efervescencia de la discusión, es impracticable cuando la atmósfera emocional que domina el conflicto tiene un carácter *adversarial*.

Los segmentos silenciosos que hay entre una discusión y otra no son necesariamente "tiempos muertos"; por el contrario, suelen ser etapas proactivas, aunque, en general, la energía se invierte en renovar la artillería argumental del

siguiente ataque. Es lo que hacen tanto Angie como Emilia: blindar sus respectivas posturas y alimentar el pensamiento único. Se preparan para el siguiente *round*.

Los *buenos argumentadores*, en cambio, transitan esos silencios interargumentales de formas más *virtuosas*, dado que no están atravesados por el objetivo de aplastar a su interlocutor en la siguiente discusión. Por el contrario, lo que pretenden es retomar la siguiente discusión en condiciones *globalmente mejoradas.* Pueden afrontar el desacuerdo de esta manera porque cultivan una sensibilidad argumental que les permite salir de la jaula de sus propios lemas y reprocesar con rigor, prudencia y curiosidad incluso aquellas ideas que, en la discusión, parecían descabelladas e infundadas.

Como afirma Daniel Cohen (2019, 2022), las argumentaciones no acaban cuando se terminan los actos de habla, sino que pueden seguir en el silencio prudencial que los "buenos argumentadores" siembran mediante el estímulo de la *razonabilidad* (entendida como el grado de disposición a modificar los propios argumentos). Esa atmósfera falibilista sería más que propicia para la germinación de negociaciones con un sentido de *justicia epistémica*. No puede ser justa una negociación que parte de la *invisibilización* del interlocutor como *par* epistémico y como sujeto co-reflexivo. Tal "borramiento" es la piedra basal de otras invalidaciones. De allí a su anulación, hay sólo un paso. En palabras de Carlos Pereda: "Anular las razones-otras es el primer paso para intentar anular al otro, al otro en los demás y al otro en uno mismo") (1994, p. 15).

Reflexión final

Los vicios argumentales más comunes en las discusiones entre íntimos penetran los procesos de negociación con los cuales intentamos resolver los desacuerdos. Las formas viciosas revisadas en este capítulo (los mapas con pretensiones de verdad, causalidad y objetividad) tienen, como efecto conjunto, la *autoconfirmación* que procura cerrar el conflicto de manera *unilateral*, es decir, a favor propio. Allí, el cultivo de la *razonabilidad* no tiene ninguna posibilidad. Se trata de una negociación condicionada, enmarcada en un individualismo mezquino que, con frecuencia, se autolegitima con metarrelatos edulcorados. En dicho estilo de negociación queda exhibida la *hipertrofiada autoconfianza epistémica* de

sus participantes, expresada como obstinación, altanería o desprecio activo ante las dudas o contraargumentos que pudieran retardar o complejiizar el acuerdo. Quizás, una de las manifestaciones más claras de esa altivez sea la presuntuosa exigencia de que la discusión *forzosamente* debe llegar a una *conclusión* y culminar en la ansiada *negociación*. Esta constricción no sólo infla exageradamente la capacidad de los argumentadores para crear consenso, sino que, además, trivializa los desacuerdos, puesto que le asigna a la argumentación un nivel meramente superficial, supeditándola a la premura de una solución.

En general, este tipo de negociaciones son emprendidas con una actitud autocondescendiente: se pretende ganar lo más que se pueda, aunque eso perfile la negociación tendenciosamente hacia el lado más fuerte (el que concentra los mayores recursos para tomar decisiones). En un contexto semejante, la negociación con uno mismo se vuelve obsoleta, pues no hay "renunciables" que haya que ponderar, ni costos de los que uno se tenga que responsabilizar. Más que un proceso de metaargumentación, mutuo entendimiento y co-construcción de un posible acuerdo, este tipo de negociación funge como un *simulacro de la paridad epistémica* (exhorta a actuar "como si" el otro fuese tomado en cuenta).

Tal simulación, acorde con un estilo cartográfico adversarial y epistemicida, permite no escarbar más profundo en los desacuerdos, y dejar indemnes aquellos prejuicios, roles y estereotipos que eclipsan los *costos* de los privilegios injustos. Citando nuevamente a Pereda: "La arrogancia desfigura los mejores pensamientos y pervierte hasta las prácticas más generosas" (1999, portada).

Referencias

Aristóteles (2000). *Tópicos. Tratados de lógica órganon I.* (Candel Sanmartín, M trad.). Editorial Gredos, S. A.

Cohen, D. (2019). No argument is an island: Argumentation between arguments. En *Proceedings of the ninth conference of the International Society for the Study of Argumentation*, eds. B. Garssen, D. God-den, G. R. Mitchell and J. H. M. Wagemans, 210-216. Amsterdam: Sic Sac.

___ (2022). El silencio Injusto en la argumentación: Virtudes y Vicios de quienes argumentan. En *Injusticias Epistémicas* (De Brasi y Santibañez Eds). Lima: Palestra editores.

Coria, C. (2001). *El amor no es como nos contaron. Ni como lo inventamos*. Buenos Aires: Paidós.
___ (2016). *Las negociaciones nuestras de cada día*. Barcelona: Paidós.
Cortázar, J. (1995). *Un tal Lucas*. México: Alfaguara.
Christiansen, M. (2017). "Si quieres saber del agua, no le preguntes al pez". Epistemología de segundo orden en el estudio de la violencia. *Eidos. Revista de Filosofía,* (26), 121-148. Disponible: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85448897006
___ (2020). Parasitismo argumental. El punto muerto de la deliberación. *Oxímora. Revista internacional de ética y política*. *16*. 50-62. doi:10.1344/oxi.2020.i16.29689.
___ (2021). La ecología epistémica del desacuerdo profundo: un análisis reflexivo sobre la discusión interpersonal. *Griot Revista De Filosofia*, *21*(2), 376-394. https://doi.org/10.31977/grirfi.v21i2.2323
___ (2023). Instrumentalismo Argumental y Conflicto Epistémico. Costos, Ganancias y Riesgos de las Discusiones entre Íntimos. *European Scientific Journal, ESJ*, *19*(35), 160. https://doi.org/10.19044/esj.2023.v19n35p160
Gilbert, M. A. (2010). Argumentación multimodal. In F. Leal Carretero, C. González Ramírez, & V. Favila Vega (Eds.), *Introducción a la argumentación* (73-90). Guadalajara: Editorial Universitaria.
Goffman, E. (1981). *Forms of talk*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
Paglieri, F. (2009). Ruinous Arguments: Escalation of disagreement and the dangers of arguing. *OSSA Conference Archive*. Paper 121.
Paglieri, F. & Castelfranchi, C. (2010). Why argue? Towards a cost–benefit analysis of argumentation, *Argument and Computation*, 1:1, 71-91, DOI: 10.1080/19462160903494584
Pereda, C. (1994). *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*. Barcelona: Anthropos & UAM-Iztapalapa.
___ (1996). ¿Qué es un buen argumento? *Theoria*. Segunda Época, *11*(25), San Sebastián: Universidad del País Vasco, 7-20.
___ (1999). *Crítica de la razón arrogante*. México: Taurus-Alfaguara.

Acerca de las autoras

Cecilia Macón. Es Profesora de Filosofía de la Historia en la Universidad de Buenos Aires, investigadora en el CONICET y coordinadora del equipo de investigación SEGAP. Es Lic. y Dra. en Filosofía (Universidad de Buenos Aires), y MSc. en Teoría Política (London School of Economics and Political Science). Ha publicado los libros *Desafiar el sentir. Feminismos, historia y rebelión* y *Sexual Violence in the Argentine Crime Against Humanity Trials. Rethinking Victimhood*, y coeditado, entre otros: *Affect, Gender and Sexuality in Latin America, Afectos Políticos* y *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado.*

Cristina Castellano. Es Doctora en Artes por la Universidad de París 1, Panteón-Sorbona y miembro del Sistema Nacional de Investigadores en México. Es Profesora titular en la Universidad de Guadalajara, adscrita al Departamento de Humanidades y Artes del Centro Universitario de Tonalá. Es docente en la Licenciatura en Historia del Arte y en el Doctorado en Derechos Humanos. Tiene numerosas publicaciones con enfoque interdisciplinario, en donde se destacan sus estudios de caso en México, Francia y Estados Unidos. Trabaja sobre temáticas de arte y género articuladas a estudios sobre la memoria y las representaciones. Contacto: cristina.castellano@academicos.udg.mx

Dinora Hernández López. Profesora-investigadora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Doctorado en Filosofía con mención *Cum Laude* por la Universidad de Guanajuato. Realizó una estancia de investigación en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

de España. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNII) nivel I. Especialista en Teoría crítica, su investigación se enfoca en la crítica de la violencia contemporánea a partir de los encuentros productivos entre Teoría crítica y Teoría feminista. Cuenta con diversas publicaciones. Ha sido ponente y conferencista magistral en diversos eventos académicos nacionales e internacionales. Contacto: dinora.hernandez@academicos.udg.mx

Liliana García Rodríguez. Es doctora en filosofía por la Universidad Nacional de México. Profesora del departamento de filosofía de la Universidad de Guanajuato. Investiga sobre estética, filosofía del arte, cine y feminismos. Coordina la colección Découpage, publicaciones de textos inéditos de creación cinematográfica y estudios especializados. Actualmente investiga en torno a los materiales de rodaje del documental Bajo Juárez, la ciudad devorando a sus hijas y está en el proyecto de organización y conservación del archivo personal de Felipe Cazals. Coordinadora académica del Diplomado en Filosofía y Pensamiento Feminista de la Universidad de Guanajuato. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1.

Carolina de Jesús Cordero Estrada. Nacida en Guadalajara, Jalisco, México en los años noventa. Madre, hija y hermana. Abogada y Politóloga, por la Benemérita Universidad de Guadalajara, institución donde también finalizó la Maestría en Estudios Filosóficos, especializándose en filosofía política. Actualmente ejerce como asesora jurídica a víctimas indirectas de feminicidio, así como al trabajo de crianza desde el feminismo como postura política. Activista y soprepensadora en sus tiempos libres.

Georgina Aimé Tapia González. Doctora en Filosofía por la Universidad de Valladolid y la Universidad de Salamanca, España y maestra en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Es profesora en la Universidad de Colima y fue directora de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Colima (2018-2022). Sus líneas de investigación son: Filosofía y teoría feminista, feminismos latinoamericanos, ética ecológica y animal. Cuenta con diversas publicaciones en revistas especializadas y editoriales académicas de reconocido prestigio. Es autora del libro: *Mujeres indígenas en defensa de la Tierra*, Colección Feminismos de la Editorial Cátedra, 2018, Madrid, España y coordinadora del libro: *Tras las hue-*

llas de Antígona. Voces de filósofas más allá de las fronteras disciplinares. Universidad de Colima, 2021. Contacto: georgina_tapia@ucol.mx

Hilda Nely Lucano Ramírez. Licenciada en Filosofía y maestra en Estudios Filosóficos, Doctora en Humanidades por la Universidad de Guadalajara. Candidata del Sistema Nacional de Investigadores. Profesora del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Autora del libro *A favor de los animales. Fragmentos filosóficos contra el especismo,* (2018). Directora del proyecto Universitario Animales y Praxis. Encargada de Enlace Académico y activista de la Organización Internacional no Gubernamental (ONG) Igualdad Animal México. Colaboradora de la columna Animales y Praxis en la revista "Despertador Americano". Contacto: hilda.lucano@academicos.udg.mx

Raquel Mercado Salas. Doctora en Filosofía, en el área de Filosofía del Arte y Estética en la Universidad de Guanajuato, especialista en Cultura Clásica y traducción de latín y griego por la AZECME. Profesora de tiempo completo del Centro de las Artes y la Cultura de la UAA con dedicación específica en Arte clásico, Teoría del arte, Feminismos y Teorías y discursos del arte contemporáneo. Editora GENERAL de la revista Arte, Imagen y Sonido. Coordinadora del Seminario de Arte, Memoria y Feminismo. Conferencista nivel nacional e internacional, se destaca "Documenta, flujo y arqueología" en el Instituto México en España (2013) y "Melancolía y prácticas artísticas en México" en la Universidad del Cairo (2016), Egipto, Seminario de Arte Contemporáneo IV, Universidad de Santa María, Brasil (2023). SNII, 2023-2027

María Isabel Cabrera Manuel. Feminista. Licenciada en Filosofía por la UAA, Maestra y Doctora en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Investiga y escribe sobre subjetividades, arte contemporáneo, feminismo y violencias. Docente e investigadora en la Universidad Autónoma de Aguascalientes y la Universidad de las Artes. Autora del libro *Teresa Margolles. Un estudio biopolítico*, editado por la Universidad de Guanajuato (2021). Co-autora de *Arte, memoria y feminismo. Otra historia del arte en Aguascalientes*, editado por el Instituto Cultural de Aguascalientes (2023). Candidata del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores.

Danivir Kent. Licenciada en Filosofía por la Universidad de Guadalajara, Maestra y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Autora del libro *Fuego en la pupila: un acercamiento a El libro de las semejanzas de Edmond Jabès* (2023) y de los poemarios *Donde no hubo sutura* (2024) y *Caducidad* (2014). Ha impartido cursos en el Colegio de Letras Hispánicas de la UNAM y en el Programa de Cultura Judaica de la IBERO. Actualmente es profesora de tiempo completo adscrita al Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara.

Virginia López Domínguez. Estudió Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y se doctoró en la Universidad Complutense de Madrid, donde fue profesora durante 30 años. Traductora de Herder, Fichte y Schelling, publicó multitud de libros y artículos sobre idealismo alemán y romanticismo. Profesora visitante en la Universidad de Buenos Aires y en la UNAM en varias ocasiones. Investigadora en las Universidades de Harvard, Oxford y Freiburg (Alemania). Es poeta, autora de ficción y ensayo de género. Sus últimas obras publicadas en México son la novela Dominio y sumisión (2023) y Fichte o el Yo encarnado en un mundo intersubjetivo, editado por la UNAM (2024).

María L. Christiansen. Es nacida en Argentina, y mexicana por naturalización. Doctora en Filosofía de la Ciencia por el Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en la Línea Epistemología Crítica de las Ciencias de la Salud Mental. Estudió la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Es Especialista en Psicoterapia Sistémico-relacional, por la Universidad de Guanajuato. Certificada en el Milan Approach Psychotherapy, y Diplomada en Terapia de Pareja con enfoque Sistémico-Relacional, en ISDEBA (Instituto Sistémico de Buenos Aires). Es docente Titular en la Universidad de Guanajuato e Investigadora del Sistema Nacional de Investigadores (SNII-CONAHCYT). Contacto: mariachr@ugto.mx

Filosofía feminista. Intervenciones
se editó para su publicación electrónica en octubre de
2024 en la editorial Libros Invisibles, en Avenida Fray
Antonio Alcalde 830 en Guadalajara, Jalisco.
Teléfono y WhatsApp +52 3314822765.
www.librosinvisibles.com

Fotografías de portada: Lucía Castañeda Garma.

Esta edición consta de 1 ejemplar.

Corrección: Jorge Díaz Barajas
Diagramación e impresión: Libros Invisibles

El libro que ponemos en sus manos es una muestra de la multiplicidad temática que preocupa a la filosofía feminista, los diversos acercamientos metodológicos con los que se emprende su quehacer, así como las formas de expresión que le dan vida y dan cuenta de una heterogeneidad de miradas. No se propone únicamente abonar a la esfera del conocimiento, sino también contribuir a la memoria de las filósofas y filósofas feministas y, con este propósito, aportar a hacerle justicia al valor que su pensamiento posee para la comprensión de nuestra realidad. Reúne un conjunto de investigaciones cuyo propósito es mostrar los modos como se articulan la reflexión filosófica y el pensamientos feminista para dar cuenta de la condición de las mujeres en sus dimensiones políticas, éticas, estéticas, epistemológicas, históricas, etc.

El texto recorre temas como los afectos y sus asociaciones con la dimensión política y ética; la violencia contra las mujeres, especialmente el feminicidio, analizada en su estructuración social, desde los entornos de insensibilidad que la posibilitan y a partir de sus negaciones de la justicia; la relación entre violencia contra las mujeres y violencia contra los animales no humanos; la reflexión feminista en torno a los vínculos entre subjetividad femenina, cuerpo, territorio y arte; una lectura del romanticismo que desmitifica su apropiación a través de la categoría de "misoginia romántica" y una propuesta de análisis argumental de la disputa entre íntimos que está permeada por los prejuicios de género y el discurso del amor romántico.





